عبد الله العروي

مفهوم التاريخ

1 - الألفاظ والمذاهب

2 - المفاهيم والأصول



المركز الثقافي العربي

عبد الله العروي

مفهوم التاريخ

الجزء الأول

الألفاظ والمذاهب

المركز الثقافي العربي

مفهوم التاريخ

الألفاظ والمذاهب

الكتاب

مفهوم التاريخ

تأليف

عبدالله العروي

الطبعة

الخامسة، 2012

عدد الصفحات :432

القياس: 17 x 24

الترقيم الدولي :

ISBN: 978-9953-68-035-4

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب : 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 ـ 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca _casa_bey@yahoo.com

محتوى الكتاب

الجزء الأول: الألفاظ والمذاهب

القسم السادس : منطق التاريخ

الاختــزالات

ت.ج.	ترجمة انجليزية	
ت.ع.	ترجمة عربية	
ت.ف.	ترجمة فرنسية	
ت.م.	التاريخ ومناهجه	L'Histoire et ses méthodes
م.ب.	موسوعة بريطانية	Encyclopedia Britannica
م.ج.	موسوعة جامعة	Encyclopedia Universalis
م.س.	موسوعة اسلامية	Encyclopedia de l'Islam
م.سا	مرجع سابق	
م.ن.	المرجع نفسه	

الجزء الأول

الألفاظ والمذاهب

هل للتساؤل معنى؟

تخبر عن حقائق الوقائع والحادثات وتفسر
الأمور كما هي.

المقريزي في حق **مقدمة** ابن خلدون

1 المقصد

من يعود إلى مادة تاريخ في أية موسوعة يتعجب من عدد الكتب المؤلفة في موضوعها وذلك في لغة واحدة. كم يكون حجم كتاب يؤلف اليوم على نمط القسم المخصّص للتاريخ في **فهرست** ابن النديم؟

ليس هذا مقصدنا. موضوع كتابنا هو المؤرخ لا التاريخ، التاريخ كصناعة لا التاريخ كمجموع حوادث الماضي. هدفنا هو وصف ما يجري في ذهن رجل يتكلم عن وقائعَ ماضية، من منظور خاص به، تحدّده حرفته داخل مجتمعه. سننتهي بالضرورة والاستصحاب إلى مسائل متفرعة، إلى الوسائل والأهداف، إلى الأساليب والأشكال، ولكن سنحرص على أن نبقى أوفياء للمقولة الرئيسية وهي أن الشيء الملموس الوحيد، الذي لا يمكن أن يجادل فيه أحد، هو وجود مهنة المؤرخ.

إلّا أن الملاحظ هو أن المؤرخ المحترف يشمئز اشمئزازاً كبيراً كلما كُلّم في مسألة مفهوم التاريخ ويقول: هذا من اختصاص الفلاسفة. لماذا أهتم بتاريخ التاريخ [الاسطوغرافيا]، بمنهاجياته وأصولياته؟ هل يهتم طالب الرياضيات بنشأة مفهوم الدّالّة ومعنى العدد؟ يكفيه أن يتدرب على تقرير المعادلات. هذا ما يقوله المؤرخ المبتدىء ويواصل كلامه: التاريخ صناعة والصنائع تتقن بالمحاكاة، إذا درسنا المؤرخين القدامى، فالغاية من ذلك هو أخذ أمثلة ومقاييس نستعملها في بحوثنا الحالية وإذا كنا نحتاج إلى كتب في المنهجية فيجب أن تكون مثل توجيهات الاستعمال التي تباع مع الآلات أو الأدوية.

اعتراض لا يرد نظراً لملاءمته لمنطق التخصص المبطّن في المجتمع المعاصر. لنلفت النظر إذاً إلى النتائج العملية.

يقرأ الطالب ابن خلدون للدربة والامتراس، هل هذا أمر ممكن؟ على افتراض أن اللغة لا زالت بالنسبة إلينا واضحة بيّنة، إننا لا نلبث أن نكتشف أن ابن خلدون اسم جامع [5.2.1.1.][1]، تختفي تحته شخصيات عدة. يمثّل ابن خلدون: (1) راوياً مثل غيره من الرواة عندما يتكلم على أصول العرب والبربر والترك؛ (2) مشاهداً بل صحفياً عندما يتكلم على نفسه وعلى سلاطين بني مرين؛ (3) مؤرخاً يزاحم في الاتقان والنباهة والاطّلاع المسعودي أو البيروني؛ (4) منظراً لقواعد الكتابة التاريخية؛ (5) مبدعاً لعلم العمران في مستوى فلاسفة عهد التنوير؛ (6) كاشفاً عن الحقيقة التاريخية كميزة بشرية، الخ. في كل مرة يوضع في سياق خاص، بجانب المسعودي أو فولتير أو هيوم أو بودان. تتعدد الرسائل حول ابن خلدون وتتعارض لأنه لم يعد يوجد، بالنسبة لنا قراء اليوم، فرد يسمى ابن خلدون. بأي شخصية من الشخصيات الخلدونية يقتدي المؤرخ المبتدىء؟ هل للتقليد والاقتداء في هذه الظروف معنى؟

2 محاكاة

ترجمت الى العربية كتب حول منهجية وفلسفة وتاريخ التاريخ، كان الهدف منها اطلاع الطالب على أحدث الأساليب في التأليف التاريخي. نقتصر على مثالين:

أولهما **فكرة التاريخ** للانجليزي **كولينجوود**. خصص المؤلف القسم الأول من كتابه لتاريخ المؤرخين من **هيرودوت** إلى الوقت الحاضر، والقسم الثاني الى المعرفيات (**الابستمولوجيا**)، أي إلى منطق المؤرخين المعاصرين وانتهى إلى نظرية اشتهرت مدة طويلة في العالم الانجلوساكسوني تقول إن التاريخ كله من صنع المؤرخ [1.1.2]. لهذه النظرية ظروف وحدود، مبسوطة في سيرة كولينجوود الذاتية/[2]، كان على المترجم أن يفصلها وينقدها في المقدمة. الترجمة الحرفية لا تنفع. ماذا يعني الاقتداء الأعمى في مثل هذه الظروف؟ بدون نقد للكتاب، بدون وضعه في سياق المعرفيات المعاصرة، هل تعين الترجمة على توضيح فكرة التاريخ أم على طمسها؟

الملاحظة نفسها تصدق على ترجمة الكتاب الثاني، **المدخل إلى الدراسات**

---

(1) يعني انظر المقطع [5.2.1.1] للزيادة في الايضاح.

(2) كولينجوود، **سيرة ذاتية** [1939] (أكسفورد 1978).

التاريخية، مؤلَّف سينيوبوس و لانْغلْوا. يحتوي الكتاب، الموجّه إلى طلبة الجامعة الفرنسيين، على مجموعة نصائح تتعلق باختيار الموضوع وجمع الوثائق ونقدها وترتيبها وتحليلها واستنباط المعلومات الكامنة فيها، ثم بتنظيم الجزئيات في أبواب وفصول واستخلاص أحكام ثابتة على قضايا متميزة. يعتبر هذا الكتاب مثالاً للنزعة الوضعانية الفرنسية. [5.1.3]. قال كولينجوود: لا تاريخ بدون مؤرخ، ويقول سينيوبوس: لا تاريخ بدون وثيقة. إلا أن قراءة سريعة تكشف أن مفهوم الوثيقة عنده محدود للغاية، ولهذا السبب بالذات قامت في وجه هذه المدرسة مدرسة أخرى في صراع طويل مرير نعتت فيه الثانية الأولى بمدرسة الحروب والعقود. هل الاتجاه الثاني أقل موضوعية من الأول؟ وإذا أخذنا كتاباً على المستوى نفسه، مكتوباً في ألمانيا لطلبة الجامعة، هل نجده يوافق اتجاه سينيوبوس، علماً بأن المؤرخين الفرنسيين اعترفوا دائماً بأستاذية زملائهم الألمان؟.

الواقع أننا نجد أن ما يسمى وضعانية في فرنسا يسمى تاريخانية في ألمانيا. لا تتّضح الأساليب والمناهج البحثية والفلسفات الضمنية وتتمايز إلّا لمن درس ظروف نشأتها في هذا البلد الأوروبي أو ذاك. في غياب هذه التوضيحات ماذا ينتج عن الترجمة الحرفية، حتى في حالة جودتها ودقتها، سوى الاضطراب؟ تختل المناهج، إذ تصبح بالضرورة تقريرية غير نقدية، مفصولة عن أصولها المعرفية، خاصة وأن الأمثلة المعتمدة في الكتاب الأصل هي غريبة عن القارىء، فيضطرّ إلى البحث في ذاكرته عن بدائل ونظائر لها، وليس هذا بالأمر الهين على المبتدىء. يحصل ما نشاهده يومياً في أي نقاش بين الأساتذة والطلبة، بل بين الأساتذة أنفسهم، من خلط ولبس وإبهام بسبب عدم الاتفاق مسبقاً على المصطلح والتعريف. لا يفهم أي كتاب عن التاريخ في غياب فكر تاريخي مسبق. تترجم كتب حول مفهوم التاريخ في سياق غير تاريخي فتتحول إلى طلاسم.

يقول البعض: لماذا الترجمة والتعريب ولنا في تراثنا ما يغنينا عنها فيؤلفون للطلبة كتباً بعناوين مثل فلسفة التاريخ الإسلامي أو المنهج الإسلامي. . ما قلناه سابقاً عن حدود الاقتداء بالأسلوب الخلدرني يكفي للردّ على هؤلاء. نترك جانباً قضية فلسفة التاريخ: هل هي قسم من تاريخ الأفكار أم هل هي عبارة متناقضة في ذاتها؟ [3.8.3] ونقتصر على طرح سؤال اجرائي: هل فلسفة التاريخ الإسلامية خاصة بالإسلام أم عامّة؟ إذا أدخل صاحب المقالة تاريخ غير المسلمين، من زنوج وهنود حمر وصينيين، في قالب إسلامي فإنه يرتكب الخطأ الذي لا يفتأ يحاكم المستشرقين الغربيين عليه، وإن اكتفى بالتاريخ

الإسلامي فكيف يدعي أنه يقدم فلسفة والكلمة تتضمن بالتعريف العموم والاطلاق؟ إن الكتب الموجودة اليوم في السوق هي سوقية بالفعل، أصحابها غير فلاسفة وغير مؤرخين. هذا لا يعني أنه لا يمكن استنباط فلسفة تاريخ من القرآن والسنة. . إلا أن النتيجة ستقاس حتماً بما يشابهها من أعمال **أوغسطين** أو **هيغل**. ستتعرض للتاريخ كمصير وقلنا إن هذا خارج عن قصدنا.

بيد أنه يوجد في السياق نفسه مبحث يهتم بالمنهج وهذا من صلب موضوعنا. إذا درسنا التاريخيات الإسلامية، إذا عدنا إلى قواعد النقد (الجرح والتعديل) عند أصحاب الحديث وقواعد الإمكان والاستحالة عند ابن خلدون، إذا حلّلنا، لغوياً ومعرفياً، المفاهيم الأصيلة المستعملة عند المؤرخين المسلمين، من حديث وأثر وخبر وشهادة وعدالة. . الخ، نصل إلى تصوّر متكامل للتاريخ كصناعة وتخصص، ونصبح بذلك خبراء متخصّصين في ميدان معرفي متميز. ومع هذا يبقى إشكال: بصرف النظر عن خصوصية المفردات، ما هو الشيء الذي يميز هؤلاء المتخصصين، عندما يكتبون في مواضيع إسلامية وغير إسلامية، ويحتم علينا أن ننعتهم بمؤرخين مسلمين؟ ما المانع أن نجد في إيطاليا أو بولونيا من يكتب بنفس الخبرة والتخصص في موضوعات إسلامية وغير إسلامية انطلاقاً من مفردات لاتينية أو يونانية؟ ليس هذا أمراً ممكناً فقط بل هو حاصل، إلاّ أن مؤلفي الكتب عن خصوصية المنهج الإسلامي لا يعرفون ذلك. الإشكال الثاني هو: ما حدود هذا المنهج المؤسس على مفاهيم الخبر/ الشهادة/ التعديل؟ هل يمكن أن يصلح لدراسة تاريخ مصر الفرعونية حيث توجد **شواهد** لا شهادات، شواهد بقيت قروناً عديدة لغزاً مقفلاً؟ المنهجية المذكورة متميزة فعلاً، قائمة بذاتها، كافية شافية ولكن في موضوعات خصوصية، والاكتفاء بها يعني الوقوف عند حدود مرسومة [4.5].

3 الأعمال

تكلمنا على مؤلفات منهجية، موضوعة أو مترجمة، وأخذنا عليها صفتها العملية التدريبية. لكن إذا أعطت نتائج محمودة، إذا استفاد منها المؤرخ المبتدىء ونسج على منوال مؤرخ آخر، معاصر أو غير معاصر، ليؤلف بحثاً يوسع به معلوماتنا ويعمق به وعينا، ما القول في ذلك؟

لنأخذ إذاً أمثلة بين الأعمال المنجزة بأقلام باحثين محترفين.

يتقيد الكاتب بالقواعد النقدية التي تعلمها في الجامعة. ينقب عن وثائق أصيلة، يدرسها بدقة، يؤولها حسب طرق مقنعة ثم يؤلف من استنتاجاتٍ مستقيمة صورة متكاملة

عن ماضي منطقة محدودة. يختار المنطقة بسبب توافر الوثائق. ولأنه لا يريد أن يحملها أكثر مما تحمل. تجتمع فيه إذاً كل الصفات الحميدة، يتأثر بأحدث التوجيهات ويستشهد بأقوى الدراسات. ماذا ينقصه إذاً؟ الوعي بإشكالية المنهج. ما يؤخذ عليه هو اطمئنانه إلى ما تعلم وقرأ. لا يريد أن يذكر أو يتذكر، وربّما أن يعرف، أن المنهج المتّبع محدد زمانياً ومكانياً، مطوق بسلسلة من الإشكالات والشُبهات، يناقض منهجاً آخر، سابقاً أو لاحقاً، والاستنتاجات المبنية عليه لا محالة محددة بدورها. وبما أن صاحب البحث لا يرى الأمور من هذا المنظور، لا يرى المنهج في إطار التغيرات التاريخية، فإنه يقدم لنا دراسة كاملة، وافية شافية، ولكنها غير تاريخية رغم كل التحريات والاحترازات. يرتب المواد ترتيباً اثنوغرافياً. يتصور أن المقاطعة مستقلة عن محيطها، يصف الأمور وكأن الدولة في طور نشأتها بدون اعتبار لحدّ الزمان الذي يتكلم عنه [القرن التاسع عشر]. يسوق أحكاماً عامّة لا ندري أصولها وأسبابها، ثم يبيّن صحتها بتقديم أمثلة عليها في النطاق المحلي، فتعود العملية كلّها تبريرية. الواقع أنها أحكام مسبقة، عامّة غير خاصة بالمنطقة المدروسة، مستوحاة من الدراسات المأخوذة كمثال يُحتذى ومنوال ينسج عليه. تربط علاقات مباشرة بين ما هو إنساني عامّة وما هو محلّي خاصّة بدون التفاتٍ إلى الوسائط مثل الدولة أو الأمة أو الملّة، من غير أن يوضح السبب كما لو كانت الطريقة بديهيّة عند المؤرخين، مع أن هذه المسألة هي أصل الخلاف بين التاريخيات والاجتماعيات. لكل باحث الحق أن يضع مفهوماً من المفاهيم بين قوسين ـ الدولة مثلاً أو الوطن ـ ولكن لا مفرّ من أن يفعل ذلك جهراً وعن وعي، وأن يحدد هل يفعل ذلك استئنافاً أم استنتاجاً، أي هل ينطلق منه أم ينتهي إليه. وهذا هو الدليل الحق على الموضوعية والاحتراز.

نأخذ مثلاً ثانياً وهو عمل من المستوى الرفيع.

نمت الاجتماعيات [السوسيولوجيا] في أحضان علوم التاريخ ثم استقلّت عنها ثم عادت لتؤثر فيها. فظهرت مؤخراً بحوث تصف الحياة الاجتماعية من منظور سوسيولوجي لكن في عهد ماضٍ. وهكذا درست مراسم الموت وتقنيات النظافة البدنية وفنون الطبخ وصناعة الملابس ومشاعر الأبوّة والأمومة، الخ.. اعتماداً على الدراسات التاريخية نفسها وعلى الكتابات الأدبية والأعمال الفنية. تُستقى المعلومات الضرورية من هذه المصادر المختلفة، إلّا أنها تنتزع من التسلسلات العادية لتوضع في تواليات أخرى مستوحاة من مناهج علوم الاجتماع. نلاحظ في هذه الأعمال أسلوباً جديداً يعتمد منطق التساكن

والتلازم عوض التتابع والتوالي الذي هو لبّ التأليف التاريخي.

من هذه الزاوية درست قضية الرق في مغرب القرن الماضي، وهي قضية اجتماعية فعلاً، إذ تؤثر في كل مستويات الحياة العامة من سياسة وإنتاج وأسرة وعاطفة وجنس وتعبير. هذه الفعاليات لا توصف مباشرة في الوثائق العادية. كيف تضبط؟ بالتحليل والمقارنة، بالتسلسل والتجريد. توجد معلومة مفردة يتيمة في رسالة سلطانية، مذكورة في سياق إداري أو سياسي فلا تحمل أي معنى من المعاني التي نحن بصدد جمعها، ولكن عندما ننزعها من ذلك السياق ونضعها في سياق آخر، عندما نقارنها بمعلومة ثانية مأخوذة من فتوى فقهية وثالثة من شهادة شفوية ورابعة من ملاحظة ميدانية، الخ.. تعود ذات مغزى بالنسبة لموضوع الدراسة. واضح أن هذا الإجراء خارج عن الوثيقة المتوافرة. لا يحصل، لا يعرض لذهن الباحث إلا انطلاقاً من إشكالية خارجية. كان من الممكن أن تظهر في مجتمعنا لأنها موجودة فيه بالقوة، إلاّ أنها ظهرت أولاً خارجه، وأخذناها منه (أي من الخارج) جاهزة. ماذا فعل الباحث بالضبط؟ اطلع على هذه الإشكالية، درس كيف طبقت في مواطن أخرى وقرر أن يطبقها بدوره على المجتمع المغربي في القرن الماضي. بحث عن وثائق، وجدها، قرأها، استخرج منها المعلومات المناسبة، مفرقة مفككة، أفرغها في قالب الإشكالية المذكورة وتوصل إلى استنتاجات تعارض، بالطبع، الأحكام المتعارفة.

ما هو المشكل والحال هذه؟ المشكل في عدم المشكل، في عدم تناول الإشكالية المستوحاة بالقدر اللازم من النقد، في تقبلها كمنهج خالص عام مجرّد عن «الظروف والمسبقات». وماذا كانت النتائج؟ ماذا كانت السلبيات؟ 1. وضعت كل الوثائق في المستوى نفسه، قبلت بدون أدنى تحفظ كل وثيقة تحمل معلومة تمس موضوع الرق؛ 2. وضعت كل المؤسسات (دولة، أسرة، جماعة، حرفة) في مرتبة واحدة؛ 3. ألغيت الفوارق المكانية؛ 4. نُفي المنظور الزماني فجرت عملية تسطيح في حق كل المستندات، عملية منافية في العمق لروح البحث التاريخي وهي غير واعية لأنها مبطنة في الإشكالية ذاتها. وسبب هذه السلبيات كلها هو بالضبط عدم التعرض بدءاً للمنهج المتّبع. فرغم الجهد المبذول، وهو كبير حقاً، ورغم عدد الوثائق الهائل، ورغم سراعة التحليل، نتساءل في النهاية: ما قيمة العمل؟ خاصة عندما نلاحظ أن البحث يتحول شيئاً فشيئاً إلى تشهير ومحاكمة، وأن المؤرخ يختفي ليحل محله الناقد الاجتماعي. أهملت التساؤلات المنهجية، حرصاً على الاعتدال وهروباً من الأحكام المسبقة، فإذا بالإهمال المذكور يباعد الدراسة عن الوصف الموضوعي ليجعل منها دعوة ومرافعة.

4 الوعي

أتوقف، قبل أن استخرج من هذين المثلين خلاصة عامة، وأتصور طفلاً يزور برفقة والده قصر فرعون [وليلي]. يقف تحت قوس قراقلا ويسأل: ما جرى؟ فيروي له والده رواية ذات فصول عن شياطين وجان، عن ملوك وأنبياء، عن الحق والباطل، عن الكفر والإيمان، عن ضعف الإنسان وعظمة الرحمان. تمر الأيام ويكبر الطفل ويعود طالباً جامعياً مرافقاً أستاذه. يدخل إلى قاعة الحفريات وتترجم له النقوش بأسمائها وتواريخها. نقول: هذا تاريخ وتلك أساطير.

نعتقد بداهة أن أخبار الماضي تفرغ إما في شكل خرافة وإما في شكل قول مثبت بوثيقة. الواقع أن قسماً ضئيلاً جدّاً من معلوماتنا حول الماضي خاضع إلى التوثيق، أما القسم الأكبر فهو دائماً وباستمرار مفرغ في تصور عام وعامّي يمثل جانباً من ثقافتنا الوطنية. لا ننسَ أن دروس التاريخ، من المدرسة الابتدائية إلى الجامعة، هي رواية شفوية، والأستاذ لا يعرف بالوثائق، إذا عرف، فالنزر القليل مما هو مكلف بتلقينه. هذا الأستاذ درس بالوثائق عهد المولى اسماعيل، لكنه يروي تاريخ الإنكا. كل واحد منا إذاً، حتى أستاذ التاريخ، مثل الطفل الصغير في قصر فرعون، إلاّ فيما ندر. وهذه الوضعية، العامة والدائمة، هي التي تستوجب التساؤل حول منهج دراسة التاريخ. هذه ضرورة لتطوير الثقافة القومية، مهما كان تحفظ المؤرخ المحترف إزاء فائدة التساؤل بالنسبة إليه هو خاصة. الباحث المتخصص محدود الأفق كما يدل على ذلك اسمه. يعرف الخبر بالوثيقة، هذا صحيح، ولكن أثناء الدراسة وبالنسبة لموضوعه. ومع ذلك قد يتحول إلى أديب مشارك، صاحب مُلح ونوادر، إذا كان هذا هو المطلوب منه داخل مجتمعه. وحتى إذا تغلغل فيه منطق التحليل والتمحيص فيما يخص ميدان خبرته، فإنه يبقى خارج ذلك الميدان خاضعاً للرواية العامية. لا يتحرر منها ـ نسبياً ـ إلاّ إذا فكّر بجدّ ومواظبة في صناعته، وكسب بذلك ذهنية تاريخية يجب عليه أن يرعاها باستمرار. وهذا يعني بالطبع تجاوز التخصص.

ألمحنا إلى دراسات قام بها باحثون متخصصون ولاحظنا عليها أنها ذات طابع تقريري. يتعرف أصحابها على أسلوب من أساليب التأليف، في الماضي أو الحاضر، يعتزمون الاقتداء به، يعودون إلى أصول يستقون منها معلومات يعتبرونها يقينية ويستخلصون منها أحكاماً تدل في نظرهم على تطور ملموس. يسبحون باستمرار في عالم سميك لا فجوة فيه. الإشكالات في رأيهم عارضة، مصدرها ضعف بشري موقت، يمس

الذاكرة أو العبارة أو النفس. أما الصناعة التاريخية، أما التاريخ الفعلي [**التاريخ - الوقائع**]، فهو مخزون مكنوز، في المتناول. وإذا جرى الكلام على النقد والتمحيص فيتلخص في مقارنات شكلية أو مصادرات نظرية، في ملاحظات أكاديمية بـالمعنى القدحي. تذكر لتذكر ولا تؤثر في الاستنتاجات.. رواية بدون دراية أو مجتمع بدون تاريخ [7.3].

عندما يقال: هناك مجتمعات تاريخية وأخرى غير تاريخية، لا يتعلق الأمر بالتاريخ كوقائع لأن هذه تحدث بدون انقطاع، ولكن بوجود أو انعدام وعي تاريخي وهذا بدوره يتعلق بذهنية العموم لا بإنتاج المؤرخين المحترفين. قد يوجد في البلد عدد كبير من هؤلاء، يؤلفون كتباً كثيرة ولا يشاركون بشيء في رفع مستوى الوعي بتقلبات التاريخ إذ يفتقدون أنفسهم ذلك الوعي. هناك مجتمعات تعيش التاريخ عفوياً، تكتب عنه تلقائياً، تعتقد أنه في المتناول، قابل للفهم بدون وساطة. يكتب المؤرخ المحترف، في ذلك المجتمع، بدون إشكال لأن فكر العموم، المتحكم في جميع المباحث، غير نقدي. التساؤل حول صناعة المؤرخ هي مساهمة في رفع مستوى الوعي لا عند المؤرخ بل عند المواطن.

نواجه في هذه النقطة اعتراضين: قلنا إن التاريخ المبني على فكرة الماضي الجاهز الكنز هو المكتوب بصيغة: **إعلم أن.** في حين أن التاريخ النقدي هو الذي يتساءل: **كيف أن.** لكن ألا ينتهي الثاني أيضاً بنوع من التقرير؟ كل كلام في كلا الصيغتين ينتهي بحكم [5.2.1.5].

نجيب: لقد حكى **تيت - ليف** [تيطس - ليفيوس] أوليات روما اعتماداً على الرواية التقليدية الموروثة جيلاً عن جيل. جاءت المدرسة النقدية الألمانية وحطمت هذه الرواية باعتبارات منهجية كانت تبدو في غاية القوة والمناعة، وعمّ الاعتقاد أن بدايات روما ستبقى مجهولة أبد الدهر. ثم ظهرت وسائل جديدة، في صناعة الحفريات وفي التحليلات المخبرية، أعادت المصداقية إلى أقوال تيت - ليف وعفت على جميع التحفظات النقدية المنهجية. ومع هذا هل المؤرخ المعاصر الذي يروي اليوم بداية أو ما يماثل تمام المماثلة تيت - ليف؟ من الواضح أن علاقة كل واحد منهما بحرفته ذات طابع خاص. تيت - ليف متيقن من واقع ماضٍ، من رواية صادقة، من شهادة وفية، المؤرخ المعاصر متيقّن (مؤقتاً)، بعد شكٍ وتساؤل، من نتائج تحليلات موادّ طبيعية. المهم ليس موافقة الحكمين بل اختلاف المنهجين؛ المهم هو الموقف المعرفي إزاء عوارض

الماضي، هذا الموقف الذي يميز، في كل مجتمع وفي الوقت نفسه، ذهن المؤرخ المحترف وذهن العموم. أما الحكم في قضية معينة، في جزئية، فقد يتغير وقد لا يتغير، بل قد يتغير ثم يعود إلى الأصل كما رأينا في مسألة بداية روما، ومع ذلك لا انتصار للتقليد والتقرير.

اعتراض ثانٍ:

لنفرض أن التساؤل حول مفهوم التاريخ يغير ذهنية العموم وأن في التغيير منفعة، هل ينفع بالتبعية المؤرخ في حرفته؟ هل توجد علاقة مباشرة بين إشكاليات التاريخ وبين البحث والتأليف في مسائل تاريخية؟ نلاحظ في الواقع أن التمادي في الإشكاليات ينتهي إلى الشك وإلى العدمية[1] ونلاحظ كذلك أن البعض يقفز من الاحتراز والتحفظ إلى إقرار الكشف المباشر. ألا يحق للمؤرخ المحترف، انتصاراً لحرفته، ان يهمل التساؤلات المنهجية والمعرفية والتأصيلية التي تعجز في الحقيقة عن الوقوف عند حدّ معقول؟

لنلتفت إلى مجتمع ازدهر فيه الاتجاه النقدي منذ قرون، ماذا نجد؟ تقدماً متوازياً بين الإشكالية النّقدية و السرد التاريخي[2]. بقدر ما يبتعد المؤرخ المحترف من السرد والتقرير ويتجه إلى النقد والتحليل بقدر ما يضخم ويكبر إنتاج القصص التاريخي لأنه يستجيب إلى حاجة اجتماعية وربما بشرية. في بعض المجتمعات لا يوجد فرق بين تاريخ الأخبار وبين القصص التاريخي فيكون المؤرخ راوية وقصّاصاً وفي مجتمعات أخرى، حيث ينفصل التاريخ النقدي عن التقريري، قد ينتهي الأول إلى الإحجام الكلي، العجز التام عن التأليف بالإمعان في الشك والاحتراز ولا يتخطى مرحلة جمع ونقد المصادر، ولكن في الوقت نفسه يتطعّم **القصص التاريخي** بالبحوث النقدية ويحل محل السرد التاريخي المنسق. فيكون النقد سبب ازدهار وتجديد الصناعة السردية. عندما نتكلم على الوعي بالتاريخ، بالنسبة للعموم لا بالنسبة لجماعة محدّدة بحرفتها، فلا بد أن نعتبر الإنتاج الفكري العام، ونلاحظ عند ذاك أن الإشكاليات لا تقود بالضرورة إلى العجز والإحجام، فلا داعي إذاً إلى أن يعرض المؤرخ المحترف إعراضاً تاماً عن التساؤل في أصول حرفته.

---

(1) انظر للمؤلف، **الايديولوجية العربية المعاصرة** (باريس 1968) ص 97 وما بعدها.

(2) نعني **بالسرد** صيغة معينة في تناول وعرض المعلومات عن الماضي (التاريخ السردي مقابل التحليلي النقدي) ونعني **بالرواية** التقديم المقبول لدى العموم في زمان معين حول حادثة أو مجموعة حوادث. ونعني **بالقصص** التقديم الخاص بمؤلف معين والذي يمتزج فيه، بأقدار متفاوتة، الأخبار الموثقة والادعاءات الخيالية المستبعدة والمحتملة.

نتمنى أن نكون قد أوضحنا وجه المنفعة فيما نرمي إليه من تساؤلات. هل نستطيع أن نتخلص من الأفكار المسبقة، من التفكيربالأمثال، من الاقتداء بتجارب وإنجازات الغير؟ هل نستطيع أن نتساءل حول صناعة المؤرخ دون أن نقول: إعلم أن التاريخ هو كذا وكذا.. فنسقط في تناقض واضح؟ لقد أكدنا اختيارنا المنهجي، لا نقول عن التاريخ إلّا ما قاله أو ما يقوله المؤرخون الممارسون بكل وعي لصناعة استحضار حوادث الماضي. ماذا يعني هذا الاختيار؟ يعني أولاً وقبل كل شيء أننا نذكر باستمرار أننا سجناء اللحظة والموقف [5.2.1.4]. ليس مطلوباً ـ هنا ـ أن نواصل التوضيحات إلى ما لا نهاية. المطلوب منا هو إدخال ذلك الاعتبار في كل حكم من أحكامنا وأن نحاول قدر المستطاع أن لا نترك في عباراتنا أي إشارة إلى اطلاع لدني كشفي.

يهدف مشروعنا هذا إلى توضيح مفهوم التاريخ وها نحن، منذ البداية، لا نفتأ نستعمل الكلمة وما يرافقها عادة كمفردات مؤرخ، وثيقة، نقد، شهادة، تأليف، الخ. واضح أننا لو حرصنا على أن لا نستعمل من الكلمات والمفاهيم إلّا ما سبق حدّه وتعريفه، لأرغمنا على الصمت. نبدأ بتقديم موجز لمفردات هي أدوات الصناعة ونأخذها على علاتها، على غموضها واشتراكها في المعنى، كما تجري عادة وبداهة على لسان وتحت قلم المؤرخ الراوي، ثم نتطرق في مرحلة ثانية إلى توظيفاتها العملية لدى المؤرخين عبر العصور، وبعد ذلك نعود إلى المفاهيم نفسها مستهدفين هذه المرة الدقة والشمول. قد يقول البعض: هذا دورمما لا يستسيغه المنطق. الواقع أن كل محلل يتوخى الصدق والوفاء لما يجرب لا لما يرث، لا بدّ وأن يمر بذلك الدور بالضبط، ومن يتعنّت ويطالب غير المستطاع فما عليه إلا أن يراجع كتب المنطق. نتعمد أن تكون بحوثنا كلها استقرائية، وعندما نتوقف للتحليل والتأمل فلا ننسَ أبداً أننا نتأمل في خلاصات استقرائية لكي لا يتسرب إلى قولنا أدنى إشارة إلى الكشف. قد نتساءل حول مدى التطابق بين التاريخ الفعلي [التاريخ ـ الوقائع] وبين التاريخ المروي [التاريخ ـ الأخبار]، ولكن لا ندّعي في أي وقت أننا نعرف حقيقة وكُنْهَ التاريخ، ما لم ينكشف بعدُ أو لن ينكشفَ أبداً إلى المؤرخ. نحدّ الكشف بما ينجلي للمؤرخ إذ يؤرخ، وما عدا ذلك فهو بالتعريف خارج نطاق صناعة التاريخ.

ينتج عن هذا الحرص الاستقرائي نتائج. منها أن النسق الزماني لا يوافق أحياناً التلازم المنطقي. الخبر المسموع يسبق في التاريخ الخبر المكتوب، هذا أمر واضح

مسلم، لكن إذا نظرنا إلى المنهجيات وتوالي مدارسها نجد أن التأمل في الوثيقة المكتوبة [العقد]سبق فعلاً التفكير في الرواية السمعية. في ميدان التأليف التاريخي نفسه نجد تخالفاً بين توالي المدارس في الزمان، وبين خطوط التقدم في هذه المدرسة أو تلك. صناعة التاريخ نفسها لم تسر على خط نمو مستمر. نميل في بحثنا هذا إلى تفضيل الحاصل وإن كان غير منسق على تطور منسقٍ غير حاصل. هذا اختيار منهجي أقدمنا عليه لأنه يساعدنا على تفهم كيفية استعمال المؤرخ للمرويات. من نتائج الحرص الاستقرائي كذلك عدم التساهل في النمذجة،أي إطلاق النعوت على المؤرخين الأشخاص وعلى المدارس. إذا قلنا هذا المؤرخ ينتمي إلى المدرسة النقدية أو الوضعية أو النفسانية أو المادية، الخ، واقتصرنا على ذلك النعت فإننا لا نقول شيئاً محدداً لأن نعتاً واحداً قد ينطبق على عدة مؤرخين بالنظر إلى ظاهرة واحدة، فيما أنهم متباثنون أشد التباين بالنظر إلى ظاهرة أخرى. يجتمع رانكه وغيزو وميشله وتين في كونهم يعتقدون جميعاً أن للتاريخ قصداً وغاية، فهم بهذا المعنى مثاليون جميعهم، ولكنهم يختلفون أشد الاختلاف فيما يرجع إلى أساليبهم في التأليف وإلى معتقداتهم الفلسفية أو الدينية. لا بدّ لنا من اختيار قاعدة نُعيد على ضوئها نمذجة المدارس، والقاعدة التي اخترناها، تماشياً مع الهم الاستقرائي، هي تعامل كل مؤرخ مع الوثيقة بمعناها الواسع (الشاهدة) عوض أن ننطلق من الاختيارات المعلنة وأن نضع كل مؤرخ ضمن الجماعة التي يقول إنه ينتمي إليها، أننا ننظر أولاً إلى المنهج الذي يطبقه فعلاً ونستخلص منه فلسفة ضمنية ننعته بها. لا ندعي أن هذه القاعدة تقودنا حتماً إلى نمذجة أدق وأشمل من غيرها، ولكن نقول إنها ألصق بما نتوخاه.

نفتح دراستنا إذاً بملاحظات عامة حول أدوات المؤرخ المفهومية، التي تمكنه من بدء الخطاب، ثم ننتقل إلى جرد بمناهج البحث والتحليل مستنيرين بنسق مدارس المؤرخين، ونصل إلى منطق المؤرخ، إلى مجموع المصطلحات والتعريفات التي تحد وتوجه معرفة أحوال الأشياء في منظور الزمان المنصرم، عند كل من يقصد تلك المعرفة، عندما يقصدها. يبقى بعد ذلك أن نتساءل: ما وضع تلك المعرفة بالنسبة للإنسان كعامل فاعل (مسألة التاريخانية) وبالنسبة للإنسان ككائن (مسألة الارخانية)؟ هل كان من اللازم علينا أن نواصل البحث إلى هذه النقطة؟ سنحاول فيما بعد إظهار وجه اللزوم، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن المسألتين موضوعيتان، ناتجتان عن ممارسة البحث، لا عن مجرد اشتقاق لغوي مستوحى من تعابير أجنبية.

6 الفائدة

قلنا: (1) إن التساؤل حول مفهوم التاريخ لا ينفع المؤرخ المحترف كثيراً؛ (2) إنه ينفع المجتمع ككل بتغيير ذهنية العموم؛ (3) إن التساؤل لا يكون موضوعياً إلا إذا اتبع النهج الاستقرائي واقتصر على جرد أعمال المؤرخين؛ (4) إن المرشح للقيام بهذا العمل الاستقرائي وتوظيف نتائجه هو المؤرخ المحترف مع أنه غير مقيد بالنتائج في عمله المهني. ملخص المقولة إذاً هو: يحمل وزر الأمة مذكروها. أليس في هذا تناقض؟

التناقض في مفهوم التخصص.

نتخصص في التاريخ كما نتخصص في اللغة. لا نتعلم لغة ما بدارسة اللّسنيات العامّة. هذا مسلّم، فنقول: لا نتعلم طرق البحث في التاريخيات بالاطّلاع على المنهجيات. وهذا صحيح أيضاً إذا بقينا في نطاق كل تخصص. لكن إذا ارتقينا إلى مستوى أعلى، ماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن التاريخ (تغير الأحوال عند ابن خلدون) ليس مثل اللغة أو ترتّب الحيوان أو نظام الأعداد، الخ. لأنه وجه من وجوه كل هذه الموضوعات. تستعمل جميعها أدوات معرفية ولكل أداة بُعد زماني. التاريخ ظاهرة عامّة من ناحية (كل موضوع موضوع تاريخي) ومن ناحية ثانية لا يوجد تاريخ عام وإنما توجد تواريخ خاصة فقط. لا يوجد إذاً منهج عام ينفع كل المؤرخين على اختلاف مباحثهم. ولكن جميع المباحث والتخصصات تطرح أسئلة لها كلها جوانب تاريخية. التساؤلات المنهجية والمعرفية العامة لا تعين الباحث في بحثه الخاص (تطور العملة، تنظيم العمل، تقنية الحرب، الخ...)، ولكن توضح أشياء كثيرة تهم كل تخصص. وتلك التساؤلات لا يطرحها في إطارها الصحيح إلّا من له دربة وامتراس في ميدان البحث التاريخي. عندما نتكلم على التاريخ كمنحى بين مناحي الفكر، كمسلكٍ بين مسالك المعرفة، فإننا نعني شأناً غير التاريخ بمعنى المحيط العام الذي تسبح فيه كل الفعاليات البشرية. وهذا هو الفرق بين التاريخانية [6.2] والارخانية [6.3].

عودة إلى المقدمة

بدأ ابن خلدون بسؤال منهجي: طريقة الحكم بالامكان والاستحالة فيما يتعلق بالمرويات، وانتهى بوصف تصور كل علم من العلوم الإسلامية. انتقل إذاً من المنهجية إلى جرد معلمي الأنسيكلوبيديا. وهذا أمر طبيعي. علم أن مقدمته لا تنفع المؤرخ المحترف - قرأها ابن حجر فلم يستفد منها وما كان له أن يستفيد، بل كتبها ابن خلدون وما استفادَ منها في كتابة تاريخه - ما هو مؤلم ومزعج ليس أن المقدمةلم تغير وجهة

المؤرخين، ذلك منتظر، بل كونها لم تغير الذهنية العمومية. وعند التدقيق ما كان يمكن أن تؤثر والمجتمع في حالة تفكك وانحطاط. الوعي التاريخي لا يحصل إلا في عهود التقدم والازدهار.

التساؤل حول مفهوم التاريخ أمر جوهري وتافه في آن. هذا ما قاله ابن خلدون وهذا ما نؤكده اليوم.. جوهري لأنه قائم ـ أينما اتّجه الفكر، وتافه لأن منفعته غير واضحة لكل فرد متخصص. الخطاب موجه في ظاهره إلى المؤرخ، لكنه في العمق يستهدف كل مفكّر، إلّا أن تجاوز المؤرخ إلى المفكر عامّةً لا يتحقق بالفعل إلا إذا انتفع به أولاً وشارك في دعمه ثانياً المؤرخون المحترفون عندما يقبلون التحرر مؤقتاً من حدود مباحثهم.

هل أوضحت بما فيه الكفاية أهمية الموضوع رغم ما يكتنفه من إشكال؟ إذا بقي مجال للشك أطرح السؤال التالي: لماذا يميل اليوم عدد من الاجتماعيين والمناطقة والاقتصاديين والفلاسفة إلى إنجاز بحوث تاريخية الطابع، وإذا سئلوا عن أسباب مزاحمتهم للمؤرخين المحترفين، قالوا إنهم لا يجدون عند هؤلاء ما يشفي الغليل؟ إذا كان الخبير المتخصص لا يجد جواباً على سؤاله في مجال خبرته، ولا يجده عند المؤرخ المتخصص، فيتحول هو نفسه إلى باحث في التاريخيات، داخل مجتمع يعبد التاريخ بصفته كنزاً محفوظاً وينفيه كحركة تكسب الوعي، ألا يجدر بنا جميعاً أن نتأمل جدياً هذا المفهوم الذي هو في آنٍ عبءٌ ووعي، كنز وحركة، كشف وبحث، حضور وغياب، تخيل واستخبار؟

القسم الاول

تساؤلات تمهيدية

الفصل الأول

التـاريـخ

ان التـاريخ في الاصطـلاح لفظ مشتـرك
كاشتراك العين بين معانيها.

الكفياجي

1.1.1 الشيء وتصوره

نترك المسائل المنطقية الدقيقة الى فصل لاحق، ونكتفي هنا بملاحظات عامة نهدف من ذكرها إلى إظهار أصل المفارقات والشبهات التي ستلاحقنا طوال هذه الصفحات.

نذكر كلمات تاريخ/مؤرخ/ علم التاريخ، ونرى في الحين أن الغموض كامن فيها اذا وضعناها مقابل كلمات أخرى مثل نجم /منجم/ تنجيم أو نبات /نباتي/ نبتيات. لا أحد، سوى الفلاسفة، يقول أن لا فرق بين عالَم النجوم وعِلم المنجم، أو بين مجموع أنواع النباتات وما يعرفه عنها العالِم النباتي، في حين أننا بداهة ولأسباب وجيهة تتضح بعد حين، لا نميز بين الأمرين عندما نتكلم على التاريخ. نقصد بالكلمة شأنين مختلفين: مجموع أحوال الكون في زمان غابر ومجموع معلوماتنا حول تلك الأحوال. نضع كأمر مسلّم أن كل شيء ماض غير معلوم فهو في حكم المعدوم. على هذا المستوى يبدو القول سليماً، إذ يتعلق الأمر بأحوال والأحوال عوارض، كل ما يدل على عَرْضِها هو الخبر عنها. إذا انعدم الخبر بعد انعدام العرض انتهى كل شيء. لكن هذا القول لا يستقيم إلاّ إذا قيدنا معنى **الخبر**كما سيظهر ذلك جلياً بعد قليل.

نعتقد تلقائياً أن لا فرق بين التاريخ ـ الوقائع والتاريخ ـ الأخبار. هذا يعني أن التاريخ لا ينفصل عن الإنسان وبخاصة الإنسان المتخصص الذي نسميه بالمؤرخ. في هذا السياق لا يمكن تقديم التاريخ على المؤرخ فهما متلازمان ولذلك نتكلم عن عهد لاتاريخي أو قبتاريخي عن عهد لم يكن فيه لا مؤرخ ولا تاريخ. لو لم تكن هذه الفكرة

بديهية بالنسبة لنا لما تصورنا أصلاً بداية للتاريخ. نعني في الغالب بداية علم التاريخ، لكن نميل إلى الاعتقاد أنه قبل نشأة العلم لم يكن تاريخ يستحق الذكر.

لنتفحص لحظة المفردات العربية المستعملة في هذا الميدان. كلمة **خبر** لها معنيان: الخبر كلام /وصف/ تقرير، وفي الوقت نفسه مضمون/ حالة حاصلة. الأخبار هي مجموع الأقوال الدالة على أحوال ماضية يحفظها **حافظ** وهذه الكلمة بدورها مزدوجة المعنى، إذ الحافظ يحفظ القول ويحافظ على الشيء، بدونه تعدم الحالة العارضة لقسم من الكون في زمان معين. أحوال الماضي محفوظة في وجدان، في **وعي** الحافظ، والوعي قدرة على الفهم والادراك **ووعاء** للحفظ والمحافظة. إذا تأملنا كلمات أخرى مستعملة في الحقل نفسه، حادث /حديث/ محدث، لاحظنا فيها الازدواجية نفسها، ازدواجية عامّة ومنتظرة لأن الموضوع الذي نتكلم فيه، أحوال الماضي، هو في آن مادّي وذهني، عرضي وجوهري، غائب وحاضر. هذه علاقات ملازمة للموضوع ومتناقضة في ذاتها وهي التي يجب أن نفصّل فيها الكلام.

1.1.2 التاريخ بشري بالتعريف

عوض أن نبعثر جهودنا في تحليل ونقد مقولات جزئية هامشية تطفح بها كتب منهجيات التاريخ، عزمنا أن نذهب مباشرة إلى المقولة الأساس والتي تؤكد أن التاريخ حقاً هو تاريخ البشر للبشر وبالبشر. أما ما سواه فهو إما تاريخ بشري مقنّع أو خاضع لمنطق آخر، منطق الملاحظة [الطبيعيات] أو الكشف [الغيبيات][1].

نقول: هذه المقولة متسمة بالغلو والتطرف، إلا أنها مرغمة على التطرف لأنها تهدف إلى الانفلات من الشُبَه التي تكلّمنا عليها سابقاً. فهي في الواقع لا تعدو أن تتقيد بما يصاحب بالضرورة ممارسة جميع المؤرخين، من عهد اليونان إلى يومنا هذا. وهي في حدود تعريفاتها غير مدحوضة. كل ما يمكن أن تواجه به هو إقرار حدودها وتجاوزها بتجاوز التعريفات، أي بتغيير مفهوم التاريخ وهدف المؤرخ ومنحى علم التاريخ.

نفترض أن التاريخ **العام** هو مجموع الأحوال التي عرفها الكون حتى اللحظة (ت) وأن التاريخ **المحفوظ** هو مجموع ما يعرفه المؤرخ في اللحظة (ت) والمؤرخ(م) هنا هو الممثل النظري للحرفة كلها، يشخص أجيال المؤرخين. هل هنا فرق بين التاريخين

---

(1) نعتمد أساساً على تحليلات كولينجوود. الأفكار نفسها توجد عند **ديلتاي الألماني، كروتشه الايطالي، مارو الفرنسي، بيرد الأمريكي..**

وإذا كان، هل هو محسوس مؤثر أم لا؟ تحت تأثير منهج الطبيعيات نميل إلى الإجابة بنعم، بل نتعجب من السؤال نفسه وننعت بالمثالية الخرقاء كل من يجيب بلا. لكن لنضع موقتاً بين قوسين هذا المنهج أي منهج الطبيعيات، المستحدث، الذي قد لا ينطبق كلياً على الميدان الذي نحن بصدده، ونحاول استعادة السياق الذي ينتهي منطقياً إلى المقولة المذكورة.

العقيدة الأولية هي إثبات تطابق ضروري بديهي بين التاريخ العام (الوقائع) والتاريخ المعلوم (الأخبار) لأن الأول محفوظ كله، في وعي لابشري طبعاً، ولكن في متناول البشر. وهذا ما يعطي لكلمة ذكرمعنى أوسع وأعمق مما يفهم منها عادة عند المؤرخين المتأخرين. في البداية إذاً، في عهد المرويات السمعية، عهد أساطير الأولين، التاريخ هو في آن بشري وكوني[1]. المنطق هو أن التاريخ كوني في مضمونه وبشري في حفظه وذكره. الذكر يروي قصة الكون بلسان البشر، وكون قدرة البشر محدودة لا يمنع من الاطلاع على كل ما حدث في الكون منذ البدء. في الوقت نفسه تاريخ الكون لا يمكن أن يحفظ ويروى إلا عن طريق البشر، وإلا كيف يعرفه الآدمي بواسطة غير آدمية؟ إن المقولة المثالية تحافظ على هذه العلاقة بالضبط، إلاّ أنها تقلب اتجاهها. لم تعد معرفة أحوال الماضي نتيجة كشف بل حصيلة بحث واستقصاء من جانب البشر، وبما أنه استقصاء فإنه (أي الاستقصاء) لا يدرك أبداً مجموع التاريخ الكوني في شموليته وكماله. لكن هذا التاريخ المحدود لا يمكن أن يكون إلاّ من وللبشر.

هناك قول اتفق عليه المؤرخون القدامى شرقاً وغرباً، وهو أن التاريخ المذكور هو مجموع العوارض والطوارق التي كانت تستحق أن تحفظ. وما لم يذكر فلسبب عدم أهميته أو، كما قيل فيما بعد، لأنه لم تكن له نتائج ظاهرة. يقول أحدهم: «علم التاريخات من ذكر أحداث مشهورة كانت في أزمنة خالية أي لا تحدث إلا في دهور متطاولة كطوفان مخرب أو زلزلة مبيدة أو وباء وقحوط مستأصلة لأمم..» (روزنتال ص 539). نلاحظ أن الحوادث الطبيعية لا تذكر إلاّ مقرونة بآثارها على البشر، وإلاّ فهي حوادث طبيعية غير تاريخية. التاريخ المحفوظ هو غير التاريخ الكوني، بل العبارة الأخيرة

(1) هذه النظرية لا تنطبق على التاريخ بعد أن أصبح بشرياً وتخلّى نهائياً عن الأساطير، لكن المفاهيم والمفردات بقيت على حالها وإن حملت معاني جديدة. هذا هو أصل الالتباس. رواسب مضمنة في ثنايا اللغة تتحكم في الأذهان وتمنعها من إدراك الإشكالات المطروحة، بل لا ترى ضرورة التساؤل حول حدود المعرفة التاريخية [6.4.2].

متناقضة في ذاتها، أي أنها غير مفهومة، غير قائمة، فلا يبقى إلّا المحفوظ من التاريخ، بله هو التاريخ ولا تاريخ غيره.

تترتّب على هذه النظرية نتيجة معروفة، وهي أن الحوادث لا تذكر إلّا إذا كانت تجارب وعبراً لا بمعنى أن المؤرخ لا يسجل من الأحداث إلّا ما كان له مغزى، بل إن الحوادث لا تذكر، لا تعلق في الذاكرة، إلّا إذا تحولت هي نفسها في حال حدوثها إلى عبر. عند التدقيق، التاريخ المحفوظ هو بالضبط تاريخ معتبر. وكيف يكون الاعتبار بدون نظر؟ [1]نرى في هذا السياق أن هناك حاجزاً بين ما يقبل وما لا يقبل التأرخة (الذكر). العوارض الطبيعية (**الحوادث**)التي لا تمس البشر، التي لا تتميّز عن مثيلاتها بتأثيرها على حياة البشر، لا تذكر في **ديوان**التاريخ، وإنما تدرس كظواهر متواترة، في نطاق الطبيعيات. [**كوائن** في تعبير المسعودي، **أس وطبائع** في تعبير ابن خلدون]. والعوارض الطبيعية ذات المغزى البشري، فإنها تدخل في الديوان **كطوارق وطوارىء**، كبدايات لمسلسلات حَدَثية، وهي بالضبط ما يسمى بالصدفة والاتفاق.

وهكذا يتضح أن لا تاريخ سوى المذكور، وأن المذكور بشري بالتعريف. نصل إلى المقولة التي بدت لنا أول وهلة غالية متطرفة، والتي تظهر لنا الآن بديهية بعد أن وضعناها في سياقها. لا تاريخ للكون، ما نسميه كذلك إنما هو في الحقيقة تاريخ تصورات البشر حول الكون. يؤكد كولينجوود: «كلما خضع الإنسان في تصرفه لطبيعته الحيوانية، لغرائزه وشهواته، حاد عن شرعة التاريخ (ص 216)» ويقرر **شاتْلَه** «إذا كان التاريخ يعني أساساً الوعي به فلا تاريخ للطبيعة قبل الإنسان» (ص 933).

تتفرّع عن هذه المقولة الرئيسية مقولتان أكثر غرابة:

- التاريخ من صنع المؤرخ.
- التاريخ ينتهي عند المؤرخ.

---

(1) عندما نقول مع ابن خلدون إن التاريخ نظر لا مجرد رواية، ماذا نعني؟ إذا كنا نعني أن المؤرخ هو أعلى مرتبة من الراوي الحافظ فهذا خلط لأن عملهُ يتجاوز عند ذاك حدود التاريخ، إذ ما يحدد عمل المؤرخ هو الحفظ. القول المقبول هو أن النظر لا ينفصل عن الحفظ وأن الحفظ هو نوع من النظر بما أنه تمييز في العمق. المؤرخ الحافظ يفعل ذلك بالضرورة. قد يسهى عنه أحياناً، بيد أن السهو لا يلغي الوعي بالمرة. المؤرخ صاحب النظر هو مذكر منبه عن السهو الذي يعرض للراوي الحافظ.

نشعر أول ما نقرأ هذين التقريرين بشيء من الاستغراب، بل بالاستفزاز، لأننا نفهم من كلمة تاريخ مطلق ما حصل قبلنا، مجموع أحوال الماضي المحفوظة في وعي غير بشري، وفي متناول البشر عن طريق الكشف والاطلاع المباشر. لكن إذا تذكرنا أننا أوضحنا أن التاريخ هو المحفوظ فقط، وأن ما سواه غير منظور على نهج المؤرخ الذي لا يعلم بالتعريف إلا المعلوم ولا يحفظ إلاّ المحفوظ، ارتفع الإشكال وانحلّت المفارقة في البداهة.

قد يقال: الكون في تقادم والمعرفة في تقدم. حجم التاريخ المحفوظ يكبر باستمرار، كل يوم نعرف عن أحوال الماضي أموراً جديدة، وعندما نكتشف ما لم نكن نعرفه فهذا دليل على أن شيئاً كان موجوداً وغير معروف، فكيف يستقيم الادعاء أن المؤرخ هو الذي يحدّ المعلوم من التاريخ؟ الواقع أن الاعتراض يغير المنطق، يضع التاريخ وضعَ الطبيعة والمؤرخ محلّ عالم الطبيعيات. يظن المعترض أن التاريخ تراكمي فينفي ضمنياً المعطى الأساس، أعني الزمان، ويتكلم على المؤرخ الفردي إذ يحكم على سابق بلاحق، فيبدو التناقض في المقولتين معاً. لنعود إلى التعريفات التي انطلقنا منها. (التاريخ من صنع المؤرخ) معناه التاريخ المحفوظ هو ما يرويه الحافظ، أين التناقض؟ (التاريخ ينتهي عند المؤرخ) معناه المؤرخ لا يعرف إلاّ ما حفظ، يجهل بالتعريف غير المحفوظ أكان ذلك المجهول ماضياً أو مستقبلاً، أين التناقض؟

صحيح أننا نعلم اليوم أشياء كثيرة عن مصر القديمة لم يكن يعرفها عمرو بن العاص أو محمد علي باشا. وهي أحداث ووقائع حصلت فعلاً لم يخترعها شامبوليون إذ قرأها في نقوش. لكن إذا قلنا مع كولينجوود وأمثاله إن هدف المؤرخ هو أن يفهم، أن يدرك كُنْهَ أعمال عمرو بن العاص أو محمد علي، وكلها عالقة بنفس وعقل وإرادة، متجذرة في شخصية، وإننا كبشر محفوفون بظروف محددة لا نفهم حقاً إلا بشرًا هم أيضاً في ظروف، وإن الفهم لا يتمّ إلا بالتمثّل والمماثلة، عندئذ كل ما حصل من توسع في المعلومات حول مصر القديمة لا ينفعنا في نوع الاستقصاء الذي نقوم به، لأن المنهج نفسه يمنعنا من التعالي بمعلوماتنا المكتسبة فوق أفق عمرو بن العاص. لو حصل التعالي ارتفع التماثل وتعذر الفهم، لم نعد نستطيع أن نقف موقفه. التقادم والتقدم اللّذان ذكرهما المعترض يميزان ثقافة المؤرخ الفرد، الآن بصفته مواطناً ومفكراً، لا بصفته باحثاً يتحتم عليه التماهي مع الشخصية التي يروم فهمها. كلّما قرأنا أحد مؤرخي الماضي، فإننا نقف تلقائياً في حدود معلوماته، ونعترف عملياً أن التاريخ ينتهي عنده وأن مجموع الأخبار الحاضرة في ذهنه مطابقة تمام المطابقة لمحفوظ أسلافه في الصنعة.

هناك بالطبع مفارقة ولكنها مضمنة في مفهوم التاريخ ذاته كما يستعمله كل مؤرخ مهما كانت ملّته ونحلته. كل ما تفعله المقولة التي شرحناها أنها تقبل المفارقة بكل مظاهرها وتوابعها. بدهي أن المعلوم من التاريخ هو غير الواقع، ولكن هذا صحيح في المنظور السرمدي. أما في منظور الزمان المحدود، منظور اللحظة، فإن الواقع لا يعدو المعلوم. بدهي أن الكون في تقادم مستمر ومعرفة أحوال الماضي في تكاثر، لكن في كل لحظة التاريخ مختوم فهو إذاً محفوظ ومختوم في ذهن المؤرخ الخاضع لقانون الزمان. أصل اللبس في المفهوم والكلمة، ولا وسيلة إلى رفعه إلاّ إذا غيّرنا التعريفات، إذا عدنا - في ظروف جديدة - إلى الموقف الأولي، موقف الرواية الأسطورية، إذا قررنا مجدداً أن التاريخ الكوني، الكامل الشامل، هو في متناول البشر عن طريق غير الاستقصاء المنهجي [6.3.5].

1.1.3 التاريخ هو الماضي الحاضر

نقول: مجموع عوارض الماضي حاضرة بأخبارها [آثارها] وفحص تلك الأخبار عملية تنجز دائماً في الحاضر. التاريخ حاضر بمعنيين، بشواهده وفي ذهن المؤرخ. كثيراً ما نقرأ: لا بد من مقارنة الماضي بالحاضر والحاضر بالماضي، ولا نتعجب. نستخلص منها أن معرفة الماضي دائماً نسبية، إذ تستجيب لمتطلبات الوضع القائم، وأنها دائماً عملية، إذ تجيب عن أسئلة حالية. لكن المقولة التي نحن بصددها تذهب أبعد من هذا. معناها أن الماضي التاريخي هو عالم ذهني، يستنبط في كل لحظة من الآثار القائمة أو بعبارة أخرى: موضوع التاريخ هو الماضي الذي هو حاضر. المقصود هنا ليس تمام الماضي وإنما الماضي التاريخي أو ما أسميناه بالتاريخ المحفوظ. هل يمكن أن يكون غير حاضر (في الذهن، في الكلام، في الأشياء، إلخ)؟

يروي القاصّ بداية الخلق. لم يبق من الحالة الأولى سوى الرواية المحمولة في ذهن الراوي الحاضر، يعبّر عنها بكلمات وحركات وإشارات معلومة يفهمها تلقائياً الشهود. كل رواية عن حالة ماضية هي عملية استحضاربدون حركة. الراوي لا يعود إلى ماضٍ غابر، لا يتوغل في أعماق النفس - هذه تشبيهات خطابية - الماضي حاضر قائم في شكل خبر في هذا المنظور لا فرق بين الماضي الغائب والخبر الحاضر فيستقيم الكلام. لنتذكر قولة شائعة: الإنسان لا يتغير. ماذا تعني؟ تبدو متناقضة أول وهلة، إذ من يقولها لا ينفكّ يصف تغير الأحوال. لكن الإنسان الذي لا يتغير ليس الجسماني الحيواني، فهذا يتغير مع محيطه، وإنما الإنسان الذاكر المؤرخ الكامل،

المجسِّد لكل الرواة عبر القرون، وهذا لا يتغير لأنه محلّ كل تغير. أحوال الماضي المحفوظة قائمة فيه فهو ثابت بالتعريف. لو تغير لعاد عاجزاً عن إدراك الأحوال الطارئة الزائلة(1).

ينتج عن هذا التحليل: (1) أن الكلام على أحوال الماضي هو نوع من المشاهدة، إذ لم يبق من الماضي إلاّ الأخبار الدالة عليه والمعاصرة لنا؛ (2) إن التاريخ هو مجال الاستنباط، إذ المؤرخ يحمل في ذهنه كل الأخبار عن الماضي المحفوظ، فيستطيع أن يقارن بينها ويستخلص منها قوانين وعبراً، خلاصة بديهية قال بها جلّ المؤرخين القدامى الذين جعلوا من التاريخ مدرسة أخلاق وسياسة؛ (3) إن التاريخ هو مجال الحرية البشرية، إذ الوعي بالقدرة على الترجيح والاختيار ملازم للملاحظة والاستنباط [6.2.4]. هذه نتائج بديهية في سياقها ومع ذلك تبدو مفارقة للواقع. يقول المعترض: ربط الماضي بالحاضر ينتهي حتماً إلى نسبية المعرفة التاريخية، كل معلومة ملونة بلون دواعي وأغراض الحاضر محرفة مدخولة. كذلك كيف يمكن أن نشاهد أمراً ماضياً إذ هناك فرق بين الإشارة والمشار إليه، بين الرمز وما يرمز إليه. وأخيراً الاستنباط (الاستعبار) هو تلاعب بحقائق التاريخ، فهو إما حشو لا فائدة فيه وإما زورٌ وتلفيق. لا حرية إطلاقاً للمؤرخ إزاء الماضي، بل هو عبد خاضع له. واضح أن هذه الاعتراضات تتصور الماضي كنزاً محفوظاً في عالم غير عالم الشهادة، فهي إذاً تنطلق من مفاهيم غير التي أوضحناها. لا يجدي الادعاء أن النتائج مناقضة للبديهة، نفندها بتقرير البديهة دون الرجوع إلى التعريف الأصلي. لا يجدي تولّي المؤرخين القدامى ورفض النتائج المذكورة مع أنها مضمنة في إجراءاتهم وأحياناً في تصريحاتهم. بما أن النتائج مرتبطة بالتعريف الأولى، فإما قبول التعريف بكل ملحقاته، وبينها ما ذكرنا، وإما تجاوزه كلياً.

ما معنى التجاوز وكيف يتمّ؟

يجب قبل ذلك التذكير بالتعريف، وليس هذا بالأمر الهيّن نظراً للازدواجية اللغوية التي تكلمنا عنها أعلاه. نقرأ في التحليلات السابقة كلمة مؤرخ ونفهم هذا المؤرخ أو ذاك، مع أن المقصود هو المؤرخ المثالي، حافظ التاريخ المعلوم، (م). نقرأ كلمة تاريخ ونفهم عالماً كاملاً مستقلاً عن الذي نعيش فيه كما أننا ننسى دائماً أن الحُلم جزء

(1) لا بد من التمييز بين المؤرخ الشخص والمؤرخ الممثل للجنس، وينتج عن عدم التمييز مغالطات كثيرة نتعرض لها في القسم السادس (6.2) و (6.3) أرمزنا بحرف (م) إلى ممثل الجنس حيث يندرج تحته الحافظ و الأراخوالمؤرخ والناظر المحقق، إلخ.

من واقعنا. إذا تذكرنا جيداً التعريف، وإذا وعينا كل مستتبعاته، فهمنا أين يحصل التجاوز والتخطي. من مستلزمات التعريف:

- أن المؤرخ يعرف كل ما يمكن أن يُعرف. هل يتحقق هذا في كل فرد فرد؟
- ان الماضي المعلوم دائماً معلوم. ما دور النسيان والسهو؟
- إن الماضي المعلوم هو الماضي المحفوظ. ما وضع اللغز؟
- إن الماضي الحاضر دائماً معلوم. ما وضع اللاوعي؟

هذه الأسئلة الموجزة تحدّ بالضبط أفق التعريف المذكور وتشير إلى ما وراءه. لنعود إلى كشوف شامبوليون. قسم من الماضي حاضر بالفعل لكنه غير فاعل لأنه غير مبين. حسب التعريف يجب أن نقول إن البحاثة الفرنسي أوجد التاريخ الفرعوني بمعنى أنه لم يؤثر إلّا بعد أن اكتشف. أما قبل ذلك فإنه لم يكن مؤثراً لأنه لم يكن معروفاً، لم يكن جزءاً من التاريخ بل كان جزءاً من الطبيعة. يجب أن نقول أيضاً إن الفرعونيات تنتمي إلى تاريخ أوروبا الحديث لا إلى تاريخ مصر. لا شيء في كشوف شامبوليون أثر في ذهن وعمل محمد علي باشا في حين أن الثقافة الفرنسية أيام شارل العاشر تأثرت ببحوثه التي كانت لها علاقة بتأويل الأناجيل[1]. إزاء هذا الموقف لا جواب سوى التساؤل: ما الرأي إذا كان الأمر المجهول يؤثر لا واعياً في أذهان وأعمال المصريين منذ أيام الفراعنة؟ لكن هل تاريخ بدون وعي تاريخ حسب المعهود؟[2] نرى بوضوح أن الردّ على النظرية المذكورة لا يكون إلا بالخروج عن حدود المفهوم العادي للتاريخ.

التجاوز هو محاولة تغيير التعريف الأصلي.

التعريف، في التحليلات السابقة، كان يهدف إلى إلغاء نسبية المعرفة التاريخية بتخطيط حدود ضيقة لها. نقول إن التاريخ الكوني لا يعدو التاريخ المحفوظ، لأننا نريد أن نتخلّص من الاعتقاد أن الأول موجود بكامله وصفائه في عالم غير عالمنا، عالم نستطيع أن نطلع عليه بالكشف. ونقول إن التاريخ المحفوظ مختوم في كل وقت، لأننا نريد أن نطمئن إلى صحة معلوماتنا. التجاوز يعني بالضبط الاعتراف أن هذين الجوابين

---

(1) انظر جان لاكوتير، شامبوليون: سيرة رجل في عهد الأنوار (باريس 1988).

(2) إن كاتب سيرة ذاتية يسجل ما حصل فعلاً في حين أن كاتب سيرة «موضوعية»، اعتماداً على كل أنواع الوثائق، حتى تلك التي لم تكن متاحة في الزمان المدروس، يسجل عدة ممكنات ويختار إحداها لا يمكن أن يقال فيها سوى أنها احتمالية.

لمسألة النسبية هما في الواقع تكريس لها في صورة كبت طموح الإنسان. ما دام المؤرخ الملموس هو دائماً فرد يستقصي الأخبار فهو أمام مجهول، يقتحمه باستمرار دون أن يستولي عليه أبداً بصفة نهائية. فهو إنسان يلحقه السهو والنسيان، مرة حاضر الوعي ومرة غائب عن نفسه، يكتشف من حين لآخر آثاراً فاعلة ومؤثرة رغم أنها غير معروفة. تتوسع معرفة الماضي من جهتين: كمّاً بتزايد الكشوفات في محيطنا الطبيعي، وكيفاً بوسائل استنباطية صرف. هذا القول لا يفند مقولة الماضي ـ الحاضر، بقدر ما يطرح مسألة ذلك المؤرخ المثالي، (م)، الواعي دائماً بأعلى ما يكون الوعي. هل المؤرخ دائماً مؤرخ؟ وبالتالي هل التاريخ دائماً تاريخ؟ ونرى في الحين أن المسألة مسألة تعريف.

كل التعريفات التي ذكرناها في هذا الفصل مستقيمة، لا غبار عليها، لولا أنها تستلزم ما ليس موجوداً بالضرورة، ألا وهو الوعي الشامل التام. إذا حضر كان التاريخ، وإذا غاب انعدم بغيابه التاريخ. لا مجال هنا للنقاش، المخرج الوحيد هو التجاوز، لا بمعنى تخطي مدرسة أو مقولة بعينها، ولكن بمعنى القفز فوق ممارسة محددة في نقل الأخبار، ممارسة دامت قروناً وقروناً ولا تزال إلى يومنا هذا.

الفصل الثاني

المؤرخ

إذ كان هذا الكتاب كتاب خبر لا كتاب بحثٍ ونظر.

المسعودي

1.2.1 من هو المؤرخ؟

استعملنا كلمة مؤرخ في التعريفات السابقة وكان واضحاً أننا لا نعني مؤرخ اليوم المحترف المتخصص، بل نعني الإنسان بما هو كائن في التاريخ واعٍ به ذاكر لمتغيراته. ما علاقة الإثنين؟

إننا لا نعرف المؤرخ الأمثل ولكن نعرف هيرودوت وثوقديد، الطبري وابن خلدون، ميشْله وكارلايل، الخ. . ماذا يجمع بينهم؟ هل كلهم مؤرخون بمعنى واحد؟ هذا يقول: هيرودوت أب التاريخ وذاك أنه صحفي ممتاز أبدع فن الاستطلاع الاثنوغرافي. هذا يقول: إن ثوقديد مؤسس التاريخ النقدي وذاك أنه أحدث علم السياسة. هذا ينظر إلى الطبري كمحدث، وذاك كفقيه. هذا يرى في ابن خلدون شيخ المحقّقين، وذاك تلميذ ابن رشد والشاطبي. قد يقال كان هذا التداخل قبل عصر التخصص، أما اليوم فإن مهنة المؤرخ منظمة وخصائصها معروفة. المؤرخ هو المتخرج من شعبة معينة داخل الجامعة وهو في أغلب الحالات أستاذ فيها. لنبقَ داخل الجامعة، دون أن نلتفت إلى طوابير الهواة والمتطفلين على الفن ممن يوجدون خارجها، ألا نجد في هذه الشعبة من يكتب عن حياة **ديكارت** وفي تلك من يصف تطور أفكاره؟ ملاحظتنا الأولى هي أن المؤرخ ليس دائماً مؤرخاً وأن غير المؤرخ قد يتحول في بعض الظروف إلى مؤرخ. ما هي الصفة التي تحيل ولو موقتاً كل امرىء إلى مؤرخ؟ الجواب معروف: **الوعي بالتغير**، هذه كانت خلاصة التحليلات السابقة، لكنها مع ذلك تبقى مبهمة بل تبدو للكثيرين مفارقة. نواجه في الحين اعتراضاً قوياً: المعرفة التاريخية لا تكون موضوعية إلّا بنبذ الذات.

1.2.2 صاحب مهنة

نبدأ بالرجل المكلّف بجمع الأخبار، بالمحافظة على «الآثار الباقية عن القرون الخالية» حسب عبارة البيروني. حافظ، محافظ، خازن، قيّم، ناظر، الخ.. نعوت أُطلقت على أفراد ذكروا في فهرست ابن النديم و اعلان السخاوي، وهي كما يرى القارىء مشتركة في المعنى ككل شيء يمس مجال الماضي. واضح أن مهمّة المحافظة وتوابعها من ترقيم وترتيب هي اجتماعية بالأساس، تشير إلى ضرورة حيوية وهي مكافحة النسيان والضياع والانتثار. الذكر دَيْن، رعاية حقوق. المؤرخ [نفضل في هذا السياق أن نسميه أرّاخاً] مذكر حافظ الحقوق. يقول هيرودوت في مطلع كتابه المسمّى استقصاء: «أردت أن انقذ من النسيان أعمال الفرس واليونان». هكذا بدأت الحرفة في نهاية حقبة من حقب تطور البشر. يبدأ عمل الأراخ الذاكر عندما ينتهي الفعل، فعل البطل صاحب الوقائع (الكوائن حسب تعبير المسعودي). بهذا المعنى الأرّاخ هو دائماً صاحب خاتم، يختم الحفظ والذكر.

بالنظر إلى هذا الجانب الاجتماعي يمكن إذاً دراسة المهنة كمؤسسة، كيف ظهرت في المعابد، المتاجر، مجلس الشيوخ، ندوات الأشياخ، قصور الملوك، زوايا الفِرق والشيع، مكاتب الدول. نرى الأرّاخين في أزمنة وبألبسة مختلفة يستخدمون ويخدمون الشعراء والفقهاء والمتكلمين والحكماء والسياسيين؛ يكافحون ويظاهرون النسيان إذ لا ذكر بدون اختيار وانتخاب [7.3]. يكوّن الأرّاخون «قبيلة» لها محاسنها ومثالبها ككل الجماعات المهنية. مادّة خصبة لدراسات وصفية وتحليلية(1). كل ما يقال عن نسبية المعرفة التاريخية، عن كون التاريخ المحفوظ من إبداع المؤرخ، داخل في هذه النقطة. وبالفعل من هذا المنظور - التاريخ موضوع المؤرخ، والمؤرخ موضوع التاريخ بالمعنى الحرفي للكلمة. فإن المؤرخ المحترف، في الأصل والعمق، دائماً حافظ محافظ متحفّظ. وللتمييز بين هذه الصفة الأصلية الملتصقة بالحرفة، وبين صفات أخرى مكتسبة من الاختيارات الذاتية لكل فرد، اقترحنا مصطلح أرّاخ ونعني به من يهتم قبل كل شيء بالأرَخيات أي أوليات أو سوابق أو بوادي الأشياء. يمثل الأرّاخ المرتبة الأولى والملازمة للحرفة، فهي سابقة على الحفظ الواعي كما يتبين في منهجية الحديث [4.3].

هذا هو الجانب الاجتماعي. هل تنتهي عنده الحرفة؟ ماذا بعد مرتبة الأرّاخ؟ إذا

(1) سبق أن طالب لوسين فيفران تدرس سوسيولوجية مهنة المؤرخين، دفاعاً عن التاريخ (باريس 1965) ص 438 انظر الكتاب الجماعي الصادر عن منظمة اليونسكو بإشراف روفي ريمون: المؤرخ اليوم (باريس 1988).

كان ناظراً بدون نظر، قيّماً بدون استقامة، إذا كان يحافظ ولا يلاحظ، يحفظ ولا يعي، فهو فعلاً موضوع،مجرد آلة وواسطة: الماضي حاضر فيه وبه وهو غائب لا يسمع ولا يعي. يقوم بوظيف الحفظ والاحتفاظ ولا يتعداه، فيكون مخبراً بدون خبرة. قلنا إن التاريخ هو حفظ ونظر؛ في الأرّاخ الحفظ والنظر محققان بمعنى، إذ هو حافظ ناظر، ولكن غير محققين بمعنى آخر. في هذه الحال هل التاريخ موجود؟ نعم موجود كمادّة في الحافظ، ولكن بغياب الحافظ عن نفسه فإن التاريخ، بمعنى آخر، غير موجود. لا زلنا إذاً تحت قبضة الاشتراك والازدواجية في المعنى. ونصل هكذا إلى المقولة الشهيرة:

التاريخ هو مجال الحرية.رغم أنها لا تفهم عادة على وجهها الصحيح، فإنها مضمّنة في التحليل السابق. الأرّاخ الحافظ، غائب عن نفسه لأنه خاضع للتاريخ كمادّة، لأنه حافظ للآثار المادية، المسموعة والمرئية، لأنه بالضبط غير حرّ [6.2.5].

1.2.3 صاحب نظر

التاريخ مجال الحرية

لهذه المقولة معنيان: تعليمي ومعرفي. تعني، تعليمياً، أن التاريخ مدرسة الحرية لأننا نتعلم من أخطاء ومحاولات من سبقنا ما ينير لنا سبل الحرية والانعتاق. المؤرخ الذي يستخلص العبرة من الماضي يعرف بالضبط من كان على صواب ومن كان على خطأ، يقيناً منه أن للتاريخ غاية هي الحرية. كل شيء، في هذا المنظور، متميز: الهدف عن التطور، المؤرخ عن التاريخ، الخير عن الشر. هذه كانت نظرة المدرسة «الفلسفية» التحررية التي مثلها فولتير، ماكولي، غيزو، أكتون، الخ[1]. يبدو لنا اليوم واضحاً أن تلك المدرسة، التي وضعت المعرفة التاريخية في خدمة حركة الحرية، لم تكن هي نفسها حرة في تعاملها مع آثار الماضي، فافتقدت بذلك الجد والموضوعية.

وتعني المقولة المذكورة، معرفياً، ما ألمحنا إليه في ختام الفصل السابق [1.1.3]. لا توجد الحرية في التاريخ ـ الوقائع، المنشور أمامنا كمنظر، لأن مثل هذا التصور خطأ جملة وتفصيلاً. التاريخ المحفوظ /المعلوم/ المفهوم كله مستحضر في ذهن المؤرخ المفكر، أوضحنا ذلك بما يكفي. فالحرية إذاً لا توجد إلّا في الذهن، ولا توجد إلّا إذا كان المؤرخ مؤرخاً حقاً، لا مجرد أرّاخ، أي إذا كان واعياً بذاته وبالعملية التي يقوم بها، غير منغمس في تاريخ خارجي موهوم. حينئذ يكون حراً ضرورياً وتلقائياً: هو حرّ لأنه موضوعي وموضوعي لأنه حرّ. يرد فوستل على فولتير: «كثيراً ما نستغرب من أشياء

(1) «لنا الحق في محاكمة رجال الماضي في نطاق معارف الحاضر» ماكولي، ذكره بيتر غييل ص 35.

كثيرة عند القدامى، هل يجب أن ننفي بذلك وجودها» (ص 153). من الحر أمام الواقع؟ فوستل المحافظ أم فولتير الليبرالي؟ إن فولتير مقيد بفلسفته، بعقيدة مسبقة بأن التاريخ مسيّر إلى غاية حتمية هي تحقيق الحرية، ولهذا السبب بالضبط هو فيلسوف تاريخ لا مؤرخ.

التاريخ في هذا السياق هو تجربة معرفية. لا يمكن أن يكون شأناً آخر إذا تذكّرنا أن التاريخ وعلم التاريخ لا ينفصلان في هذا المنظور. المؤرخ لا يعرّف إذاً بالمهنة أو بالموضوع المدروس، أو بالأسلوب، بل بتلك العملية التي نعتها ابن خلدون بالنظر والتحقيق، يكفي أن نستحضر الماضي، أن نقرر أن الماضي هو مجموع **آثار القرون الخالية**،أن نأخذ كل واحدة من هذه الكلمات بكل جدّ، لكي ينقلب التعبير الخلدوني وينحلّ في تعابير ذكرناها سابقاً. المؤرخ ناظر، بمعنى آخر، محقّق، بمعنى آخر. قلنا إن علم التاريخ مبني على الملاحظة (وما يستتبعها من قياس واستنباط) وكلمة نظر قد تفهم بنفس المعنى. كما يشير التحقيق، إلى الاطمئنان إلى ما هو حاضر/ مستحضر. تجتمع في المؤرخ، حسب التعريف، الصفات المشتقة من الحفظ والحضور والنظر والشهادة. [6.3.7].

ويتضح هنا ذلك الارتباط، الذي طالما أشار إليه المؤرخون، بين التاريخ والسياسة، الفكر والعمل. كان مضمناً في موقف المدرسة الفلسفية (يدرس التاريخ بهدف تبرير الإصلاح)، ويذكر عادة كبرهان على نسبية المعرفة التاريخية (كل فاعل في حقل التاريخ يذكر من وقائع الماضي ما يعينه على تحقيق أغراضه). إلا أن القضية أعمق من كل هذا. المقولة مبنية على ملاحظة وعلى استنتاج. الملاحظة هي أن كبار المؤرخين كانوا بالفعل رجال تاريخ بمعنى مزدوج، رجال سياسة ورجال دراسة، ذاكرين التاريخ ومؤثرين فيه، بل لا يوجد مؤرخ محترف لم يحاول أن يلعب دوراً سياسياً. أما الاستنتاج، علّة الملاحظة السابقة، فهو أن المؤرخ، عندما يكون مؤرخاً حقاً، يتحول إلى فاعل ولا يمكن عندئذ فصل الناظر عن المنظور، الواضع عن الموضوع. يكتشف المؤرخ الجانب التاريخي [الخلاق] في الإنسان فيتحول بالضرورة إلى إنسان تاريخي وذلك حاصل تلقائياً بمجرد تحقيق الاستحضار [6.3.6]. لا يجحد هذا الواقع النفساني إلاّ حاطب ليل، من لم يباشر أبداً التاريخ لا في الكتب ولا في الحياة، من لم يقارب لا المؤرخين الكبار ولا الرجال الأبطال. نقول إن أسلوب المؤرخ المحترف جامد لا حياة فيه، وهذا صحيح في الغالب، لكن عند الأفذاذ، وهذه هي العلامة، من حين إلى حين، يقع ما يشبه الكشف والانفجار، تلك لحظة التوحيد والتطابق بين الفكر والعمل.

ليست هذه التجربة الذهنية خاصة بمؤرخ اليوم، نتيجة تقدم المعرفيات المعاصرة، بل بدأت مع ظهور الوعي بالتاريخ. لا شك أن الحكمترافقت باستمرار الرواية والحفظ وإن لم نر ذلك واضحاً إلّا بمقارنة ثوقديد وهيرودوت. بماذا يمتاز الأول عن الثاني؟ يعتبر ثوقديد أن أخبار القرون الخالية كلها ظنية غير محققة فيقرّر أن يسجّل تاريخ الحاضر، أن يرصد ذلك الحاضر الذي سيصبح بعد قليل ماضياً. تلتقي هنا عمليتان: الاستمضاء والاستحضار. يسجل الأحداث في حال حدوثها، يحللها على حالها، يعطي أسبابها الظاهرة، يستطلع نتائجها التي لا زالت خفية، ثم يتابع الحركة مقارناً في كل لحظة المتوقع بما يتحقق فعلاً. أي فرق بين موقفه هذا وموقف الرجل السياسي (ولقد كان ثوقديد رجل سياسة قبل أن يصبح رغماً عنه رجل نظر وشهادة)؟ في كلا الحالين يلاحظ المرء، يستنتج، يقارن ثم يقرر. يقول ثوقديد في مستهل كتابه أنه يحافظ قدر المستطاع على عبارات السفراء، لكن هذا لا يمنعه من ترتيبها وتنقيحها لكي تناسب المقام. أما يفعل رئيس الدولة الشيء نفسه بتقارير سفرائه قبل أن يتخذ قراراته؟ لماذا يكتب المؤرخ الأثيني ما يكتب؟ للتفاخر والمباهاة؟ بالتأكيد لا. وإنما يكتب ليحول واقعة زائلة إلى أثرٍ لا يفني (هذه عبارته). وما هو ذلك الأثر الخالد؟ ليس الكتاب في حدّ ذاته، وإنما هو تجربة الإنسان ثوقديد متأملاً أحوال اليونانيين إذ يتقاتلون، تجربة محدودة الموضوع، خالدة المعنى، إذ كل من يستحضرها في ذهنه يعيشها من جديد كما عاشها واصفها ومحللها. والتجربة الوحيدة التي لا تبلى أبداً هي الشعور بحرية العقل البشري. هل عاش هيرودوت نفس التجربة؟ نعم، عاشها جزئياً على الأقل، لا في كل ما كتب ولكن في بعضه. فهو مؤرخ حقاً في ذلك الجزء بالذات، وفيما سواه فهو صحفي جوّال، واصف أجناسٍ وآفاق (شاتله ص 99 و 151)[1].

---

(1) يمكن بالطبع قلب الأحكام السالفة بقلب التعريفات. فيعود هيرودوت مؤرخاً في كل ما كتب وثوقديد مجرد منظر سياسي.

الفصل الثالث

منحى المؤرخ

ما هو التاريخ؟ التخصيص والتحديد والتعيين.

ميشله

1.3.1 ثنائية

اخترنا كلمة **منحى** لنتخلّص من قضايا الموضوع والمنهج والأسلوب، إذ لا أحد من هذه المفاهيم يكفي ليحدّد بالفعل خصوصية تجربة المؤرخ. نعني بالمنحى الذهنية، الوجهة الفكرية، المنطق المبطن. مسلك المؤرخ هو غير مسلك المناطقة، فلسفته الضمنية مخالفة لفلسفة الحكماء، وجهته غير وجهة الشاعر والقصاص.

أسهل طريق لتحديد تلك الخصوصية هي المقارنة. والتاريخيات مليئة بالثنائيات، بالمواجهات السجالية الدالّة على تعارض عميق بل على تخارج لا تراجع فيه: عند اليونان هوميروس وهيرودوت، الملحمة والتاريخ، الترفيه والتعليم، عند المسلمين الأخبار والحديث، الرواية والدراية، ابن حجر وابن خلدون؛ عند المسيحيين التاريخ المقدس والتاريخي الدنيوي، في القرن الثامن عشر تاريخ البحاثين وتاريخ الفلاسفة، في القرن التاسع عشر التاريخ الفلسفي والتاريخ العلمي، التاريخي النفساني والتاريخ الثقافي لدى الألمان، التاريخ المحافظ والتاريخ التحرري لدى الانجليز، التاريخ الحربي - السياسي والتاريخ الاقتصادي لدى الفرنسيين في القرن العشرين تاريخ الأحداث وتاريخ البِنَى، الزمان السريع والزمان البطيء، الجزئيات والكليات، السطح والعمق. الخ. بالطبع ليست كل هذه المقابلات في المستوى نفسه، منها ما يهمّ الموضوع ومنها ما يهم المنهج ومنها ما يهم الفائدة المرتقبة، لكن وجود هذه الثنائية بهذا الشكل العنيد يشير إلى أمر قائم باستمرار وهو أن المؤرخ عندما يكون مؤرخاً فعلاً يبحث عن موقع فكري خاص به، بعيد ومنقطع عن كل المواقع الأخرى، والسجال الحاصل هو دائماً في العمق بين من يقبل الانغماس في الفكر العام ومن يستميت في إظهار

الخصوصية حتى وإن أخطأ في تحديدها.

من نتائج الثنائية المذكورة، المتعددة الأشكال والمتفاوتة الخطورة، ازدواجية الحكم على عمل المؤرخ: مستغل باستمرار ومحتقر باستمرار، الكل يلجأ إليه ويأخذ منه مادّته والكل يبعده عن دائرة المعارف الرفيعة. وهو نفسه، متواضع حيناً ومتكبر حيناً آخر. يقول مرة أنا حاطب ليل ومرة أنا محط الحكمة كلها وهذا في حدّ ذاته دليل على حقيقة خصوصية منحى المؤرخ، وإن كان من الصعب تقريرها في كلمات وجيزة.

عندما نتكلم على المنحى فإننا نقف في مستوى أعلى من الذي تتفرع فيه مسالك ومباحث التخصصات الجامعية من رياضيات وطبيعيات وطب وآداب والإلّهيات الخ. لا ندرك سبب وعمق المعارضة التي ذكرنا آثارها في مسيرة الفكر إلا إذا فهمنا أن المنحى هنا شمولي يتحكم في كل ما يتولّد عن الذهن. منحى الشعر، أو الحكمة، أو الطبيعيات، أو الاجتماعيات، الخ، هو منطق عام يسيّر كل عمل وتصور وقول وسلوك. الشعر الجاهلي مثلاً ليس مجرد فن قولي، كما هو الشعر المعاصر، بل هو فلسفة ولغة وشعور وحياة، يتضمّن كل ما هو ذهني وأخلاقي وبشري عند عرب الجاهلية، فلا معنى للكلام على فلسفة أو أخلاقية أو منطق الشعر الجاهلي فهو كل ذلك في آن. والشيء نفسه يقال عن الحكمة اليونانية والملحمة الهندية وفيزياء الغرب الحديث. هذه الصفة الشمولية لوجهة الفكر هي ما نعني بالمنحى. ابن خلدون مؤرخ لأنه واعٍ تمام الوعي أن نوعية نظرته إلى الأمور الماضية والحاضرة، لا تترك مجالاً لأي نظرة أخرى. يعرف أنه لا يستطيع أن يكون، وهو مؤرخ، محدثاً مثل مسلم، ولا فيلسوفاً مثل ابن رشد، ولا متصوّفاً مثل ابن عربي، لا بسبب الحرفة [إذ حرفته كانت القضاء] بل بسبب تخارج منطقه مع أي منطق آخر، حتى مع منطق النهج الجديد الذي تطلع إلى فتحه، نهج دراسة طبائع العمران [4.4]. وهذا هو سرّ وجود التواضع والأنفة، الخنوع والاعتزاز، في موقف المؤرخ. يتواضع عندما يخدم الغير ويحافظ على آثار الجماعة، بجعلها في متناول كل من يحتاج إليها، ويتكبر عندما يكتسب التجربة الكبرى، تجربة الحرية كما أسميناها آنفاً. عندئذ يعلن استقلاله بل سمو منحاه عن كل ما سواه.

1.3.2 وجهة الشاعر

يمكن القول إن الملحمة هي تاريخ الآلهة والأبطال العمالقة وإن التاريخ هو ملحمة الملوك وأعوانهم، أما المأساة فهي الميدان الوسط حيث تنحل الملحمة في التاريخ فتتعارض إرادة البشر وأحكام الآلهة. التاريخ إذاً مولّد في مضمونه وشكله عن الشعر

الملحمي والمسرحي، ولم يفعل سوى إبدال القدر بعزم البشر وأسلوب النظم بالنثر. إذا غلب العقل، شكلاً ومضموناً، كان التاريخ حسب مفهوم ثوقديد وإذا غلب القدر كان حسب مفهوم هيرودوت ومن سار على نهجه[1].

إن الناقد الأدبي لا يرى إلا التشابه في الأسلوب، فيجعل من الكتابة التاريخية فناً من الفنون الأدبية. قال أحدهم إن ثوقديد نفسه اتخذ وقائع زمانه موضوعاً، بل ذريعة، لتأليف مأساة على النمط الأدبي المعروف. أسماء الرجال والأمكنة حقيقية، الأحداث مرتبة حسب تواليها الزماني الفعلي، الأوصاف مطابقة لما هو معروف، لكن ما سوى ذلك، أي كل ما هو مهم فنياً، فهو خاضع لقوالب موروثة، استعملت منذ قرون في الشعر الغنائي وفي الملحمة وفي المأساة[2].

في القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد عمد كبار المسرحيين الغربيين إلى روايات الإخباريين، بلوتارك بخاصة، واستوحوا منها مواضيعهم. من يقرأ اليوم تلك الأعمال المسرحية ويقارنها مع أصولها، يجد أن المادّة التاريخية كانت قد أفرغت في قالب مسرحي عند الإخباريين أنفسهم. يهتمّ بلوتارك بالشخصيات أكثر مما يهتم بالوقائع والأحداث، بل يذهب إلى اعتبار هذه مجرد فرص تعين على إظهار وتجسيد طباع البشر، لذا قيل إنه أفلاطوني المذهب. تتوالى الأحداث عنده دون تجديد، فلا تكتسي معنى بشرياً إلا عندما تفرغ في قوالب فنية شعرية. وقبله أعطى ثوقديد مغزى دائماً لمواجهة عابرة باستخدام تقنيات المأساة، في الحوار بخاصة. ولما أراد المسرحي الغربي أن يبعث من جديد فن المأساة، فإنه لم يجد بدّاً من ملء القالب الموروث بأسماء وأحداث استعارها من المؤرخ. المطلوب إذاً من هذا الأخير هو أن يزود الفنان بأخبار، أي أن يبقى دائماً في مستوى الأرّاخ /الراوي/ الحافظ. لا يتعالى عليه، في هذه النظرية، إلاّ إذا أفرغ مادته في قالبْ شعري. والتجربة التي تكلمنا عليها آنفاً فهي في عمق تجربة شاعر، يكتشفها المؤرخ بتقمّص شخصية غيره [6.3.2].

ناقش النقاد الكلاسيكيون هذه المسألة، وظنوا أن حلها يكمن في فصل الموضوع عن المقصود. يعتمد الشاعر الممكن، كل الممكن، لأن هدفه الاستمالة والتأثير، أما المؤرخ فإنه يقتصر على الواقع المحقق لأن هدفه هو التهذيب، والتهذيب لا يكون

---

(1) انظر المفاهيم (إسرائيليات، ملاحم، أساطير الأولين) في بداية التأليف التاريخي الإسلامي.

(2) كورنفورد، ثوقديد المؤرخ ـ الأسطوري [1907] (لندن 1965).

باعتماد غير الواقع. هذا كلام **بوليب** المؤرّخ، الذي يحكم أن من يتقيد بالصدق أرفع أخلاقاً ممن يتساهل في الحق بغية استمالة الغير. مهما يكن من أمر هذه النقطة بالذات، نستخلص أن هناك تناقضاً واضحاً بين التاريخ والشعر: إمّا يتطفل الأول على الثاني ويستعير منه ما يكتسب به مغزى دائماً وقيمة أبدية، وإمّا يفقد الثاني كل دور تربوي وتهذيبي بعد ظهور الأول.

في العهود الأخيرة أفل نجم الملحمة والمأساة، وأصبحت الرواية أهم عبارة فنية تستهوي القارىء. ربط البعض ذلك بتألق الطبقة الوسطى[1]. وطرح المشكل نفسه: ما الفرق بين رواية ذات موضوع تاريخي، ومؤلف تاريخي يستهدف في آن التسلية والتهذيب؟ يقول الخبراء إن من يدرس مجتمعات انجلترا وفرنسا وإيطاليا في بداية القرن التاسع عشر لا يستطيع إهمال أعمال روائيين مثل **سكوت ودوما ومانزوني**، في حين أن العديد من الناس يعتقدون أن واقع التاريخ أغنى من خيال كل القصاصين.

لا أحد ينكر أن هناك فرقاً بين سيرة **فرجيل** يكتبها مؤرخ محترف وأخرى يتخيلها شاعر، مع أن الشاعر لا يجد مادته إلاّ عند المؤرخين وأن المؤرخ لا يجعل من أخباره عملاً مؤثراً إلا في إطار قالب شعري. على مستوى تحقيق الأحداث الفرق واضح بين ما حصل فعلاً وما كان ممكناً ولم يتحقق، لكن على مستوى الشكل والعبارة، عند جمع الأخبار وتأليفها، عند انتقاء الكلمة المؤثرة والجملة البليغة، هل يبقى الفرق بالوضوح نفسه؟ ألا يقترب التاريخ من الأدب، الكلاسيكي والواقعي بخاصة؟ يستعمل المؤرخ كل الأساليب البلاغية، من تقديم وتأخير، من إجمال وتفريع، من إيجاز وإطناب، الخ، بل يدعو المقام إلى محاذاة الواقع بالمحتمل، القطعي بالظني، إذ الواقع يبدو أحياناً مستحيلاً. أثناء عملية التألفة [5.4]، وهي مرحلة من مراحل عمل المؤرخ، يقترب هذا الأخير من الأديب لأنه يضطر إلى استعمال وسائله البلاغية بهدف الاستمالة والتأثير.

نقول التهذيب ونعني به التوعية، ومن وراء هذه الكلمة إشراك الآخر في التجربة الأصيلة، أي اكتشاف الإنسان ككائن تاريخي (**أرخاني**)[6.3.7]. صحيح أنها تجربة آدمية، عامة، عرفها **جلجامش**، وهوميروس، و **سوفوكل**، وشيكسبير، لكن الملاحظ هو أن التاريخ، عند ظهوره كمنحى فكري وتعبيري، استولى عليها واستقلّ بها، فأرغم الفنون الأخرى على البحث عن تجربة غيرها تكون مادتها الأولية. فمات الشعر في شكله

(1) لوكاتش، **القصص التاريخي**، ترجمة ف. (باريس 1965).

الملحمي ليحيا في شكل غنائي، وتحولت المأساة إلى دراما، ونرى اليوم انحطاط الرواية الواقعية، أي الملتصقة بالتطورات التاريخية، نراها تبحث جاهدة عن أشكال جديدة تعيد لها شبابها وقدرتها على الإغراء. مهما يكن من أمر الأسبقية يحق لنا أن نقول إن المهمّة التهذيبية، بكل أبعادها الإنسانية، أصبحت منذ زمان من اختصاص التأليف التاريخي، ولا تشارك الفنون الأخرى في تلك المهمة إلا بقدر امتزاجها، مادة وأسلوباً، بمنحى التاريخ [6.3.2].

1.3.3 وجهة الحكيم

من الأفكار الشائعة أن المؤرخ المحترف لا يعترف بإمكانية وجود فلسفة تاريخ ولا بتاريخ فلسفي، كما أن الفيلسوف المحترف يرفض المقولة الهيغلية أن الفلسفة هي تاريخ الفلسفة ويبدلها بأن لكل فيلسوف تاريخ فلسفته. يدور النقاش بين الاثنين حول النسبي والمطلق، الزمان والأزل، التطور والغاية. يقول الفيلسوف: حقيقة نسبية ليست حقيقة ويردّ المؤرخ: المطلق لا يدركه الإنسان المقيّد بالزمان. يؤكد الأول: المطلق يدرك لأن العقل فوق العقل (شعلة من نور) ويردّ الثاني: العلم النسبي، في ظروف العالِم والمعلوم، مطلق. ولا أحد منهما يقنع.

تعارض تام!. بين من ومن؟ الفيلسوف هنا يعني الحكيم على النمط اليوناني، وكذلك المتكلم والمتصوّف. يؤمن هؤلاء جميعاً بوجود عالمين: الحق والباطل، الدائم والزائل، الثابت والمتحول.. لكن إذا اعتقد مؤرخ أن التاريخ كنز محفوظ في حيز غير الذي يعيش فيه هو، يستطيع أن ينتقل إليه ليعرف «حقيقة ما وقع»، حينئذ لم يعد بينه والفيلسوف فرق.. يكون إذاً الأرّاخ /الحافظ/ المحافظ كما أسميناه. التعارض لا يتحقق إلاّ إذا كان المؤرخ صاحب تجربة، «التجربة الجمّة»، حيث يدرك المطلق في اللحظة. إليها تشير الغبارة المعروفة: التاريخ ميدان النسبية المطلقة (هيغل ـ كروتشه ـ غرامشي).. عبارة متناقضة تناقض كل مقولة حول التاريخ، متناقضة عن عمد لإفحام الفيلسوف، لأنها تعني بالضبط توحيد الثنائيات: تجسيد الأزل في اللحظة، الدائم في الزائل، الخ.. لنتذكر دعوى ثوقديد: قصة حرب محدودة تحوُل إلى درس أزلي. قلنا إن الأزلي هنا هو التجربة الذهنية، تجربة الإنسان التاريخي بما هو تاريخي وهذه الصفة (الأرخانية) ملتصقة بالإنسان ما دام هو فاعلاً في الأحداث، ما دام يخطط لقصد، ما لم يغادر التاريخ لوطن آخر.

لذا، لا مجال للتركيز على حالات خصوصية حاربت فيها الكنائس المنظمة البحث

التاريخي وتابعت المؤرخين. من المعلوم أن الصراع بين الفرق الإسلامية، وكذلك بين الكاثوليك والبروتستانت، دار حول مسائل تاريخية[1]. فيميل المرء إلى الاعتقاد أن البحث التاريخي يواجه باستمرار منطق المتكلّم المدافع عن المؤسسة الدينية. فيبدو التاريخ حليف الحكمة في وجه السنة. هذا كان اعتقاد فولتير وكل من تأثر بتعاليمه فيما بعد. لقد ذكرنا أن فلسفة التنوير كانت فلسفة مطلق استخدمت التاريخ بل أخضعته إلى مراميها إلى حدّ أنه لم يعد تاريخاً. الصراع بين فولتير ورجال الكنيسة هو صراع بين فلسفتين ومصلحتين، والهم التاريخي حاضر فيهما معاً وغائب فيهما معاً. التناقض الجوهري هو بين المؤرخ وصاحب المطلق مهما كان، والتناقض حاصل لأن المؤرخ أيضاً صاحب مطلق إلا أنه يدركه من مسلك خاص به.

إن مُدرَك المؤرخ والفيلسوف واحد، إلا أن كل واحد يتّهم الآخر بالغفلة. يقول الفيلسوف إن المؤرخ يدرك فعلاً المطلق لكنه لا يراه ولا يعي به، يكشف عن حقيقة ديكارت ولكن الفيلسوف وحده مؤهل لإظهارها. والمؤرخ يقول إن الفيلسوف يتعامى عن المسلك الذي يوصله إلى حقيقته، ويتخيل منهجاً آخر يسمّيه النهج الفلسفي الذي هو في الواقع مجرّد صيغة لفظية، إذ الفيلسوف الجادّ لا يفعل إلاّ ما يفعله المؤرخ. هذا غافل عن النتيجة في رأي ذاك، وذاك غافل عن المسلك في رأي هذا.

لو لم يكن التناقض حقيقياً، إلى حدّ التنافي، لما رأينا الحكمة تنشأ في اليونان على إثر رفض التاريخ. كهف أفلاطون هو سجن المؤرخ الذي يتعامل مع الأشباح، مع الواقعات. قيل إن المأساة لا تحل إلاّ ضمن التاريخ، وقيل كذلك إن التاريخ لا يجد حلولاً لمسائله إلاّ ضمن الفلسفة. الحقيقة أن لا أحد يرى في الآخر حلاً ناجعاً، بعبارة أدق كل واحد يرى أن الحلّ واحد، لولا أن مسلك الآخر غير صحيح. أكّد هيغل وحدة المسالك من منظور **المعرفة المطلقة**، لكن وحدته تفكّكت. واليوم، بعد أن بدا في القرن الماضي أن منحى المؤرخ قضى على الفلسفة، تعود هذه بقوة وتؤسس من جديد لنفسها قاعدة متينة بنقد الموقف التاريخاني [6.3.5].

1.3.4 وجهة عالم الاجتماع

لم تتكون الاجتماعيات في وقت واحد ولا على مسالك متوازية. نرصد في تطور

---

(1) ج. هوبرت، التاريخانية في عهد النهضة، **التاريخ والنظرية 1965/5**، ص 48 إلى 60. والطعن في عقيدة الشهرستاني وابن خلدون معروف. وهو في الحقيقة طعن في وجهة المؤرخ بما هو مؤرخ «صاحب تجربة».

كل علم فترات تقدم واستقلال وفترات تراجع واندماج في علوم أخرى. نظرة أولية تشير إلى أن اللغويات كانت السابقة إلى اكتساب صفة العلمية، ثم تلاها الاقتصاد، ثم علم السياسة، ثم الاجتماع، ثم الثقافة، وبجانب كل من هذه العلوم تتطور وتزدهر من حين إلى آخر علوم البيئة أي الجغرافيا. في كل حقبة تتداخل المباحث، يؤثر بعضها في بعض، يحتل علم الصدارة فيحاول إخضاع ما سواه وجعله خادماً لمراميه، حتى يتطور علم من تلك العلوم المساعدة، ويثور ليحتل بدوره الصدارة ويفعل ما فعله السابق، فلا يُعدم أن يواجه ثورة علم آخر. بعد هذه التطورات المتلاحقة، وفي العقود الأخيرة، يتميز في كل علم قسم تاريخي وقسم نظري، الأول متأثر بمنحى التاريخ والثاني بمنحى الفلسفة أو الطبيعيات، وهو أمر واضح بيّن في الاقتصاد، في السياسة، في الاجتماع، في الجنسيات (الأنثولوجيا) الخ. يتجه كل علم، خاصة في قسمه التاريخي، إلى دراسة أقوال المؤرخين، فيجد بالضرورة بينهم من يطلق عليهم اسم الروّاد ويكثر الكلام على الأسبقية، بدون طائل في الغالب.

ما يهمنا هو ذلك التنافس الدائم بين الاتجاهين، التاريخي والنظري، داخل كل علم اجتماعي: الاقتصاد الاستقرائي الألماني مقابل الانجليزي الاستنباطي، الاجتماع الكونتي الفرنسي مقابل التجريبي الأمريكي، اللّسانيات التولدية مقابل البنيوية، المدرسة التأثيرية الانتشارية مقابل الوظيفية في الجنسيات، الخ[1]. كل علم اجتماعي موزّع بين البحث التاريخي وبين الملاحظة والمقارنة والتحليل، إذا مال إلى نهج الطبيعيات أو الفلسفة قيل إنه أصبح فارغاً مجرداً غير قابل للتطبيق، وإذا مال إلى نهج التاريخ قيل إنه فقد صفته العلمية [3.10.5].

ما يلفت النظر هو أن هذا التناقض وجد منذ القديم. عمد أرسطو إلى تأسيس علم الاجتماع السياسي بجمع كل دساتير المدن اليونانية ومقارنة بعضها ببعض وتحرير قواعد عامة تربط كل دستور بالمجتمع الذي نشأ فيه. فعل ذلك ولم يخف احتقاره لأقوال المؤرخين التي تبقى دائماً حسب رأيه في مستوى الظن والتخمين. وابن خلدون، عندما حاول أن يكشف عن عادات متواترة وضوابط عامّة لكل عمران بشري، لم يتوخَ من العلم الجديد أن يحل محل التاريخ، بل نظر إليه كمبحث مساعد فقط، وان كان الأسّ والقاعدة. إذا كان التاريخ هو ذكر تغير الأحوال، فقوانين ذلك التغير، إذا وجدت، تبقى خارجية بالنسبة إليه. يقول: «التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر وجيل، فأما ذكر

---

(1) انظر بول لازارسْفَلْد، فلسفة علم الاجتماع (باريس 1970).

الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسّ المؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره» (ص 52). وفي الاتجاه نفسه أراد بوركهارت أن يتحرر من عبء الجزئيات المتكررة، الأحداث الدائمة التحول والتبدل، بالنفاذ إلى ثقافة العصر، إلى الذهنية العمومية التي تتحكم في أفكار وأعمال الأفراد والجماعات، وأطلق على مبحثه هذا اسم التاريخ الثقافي، معارضاً به التاريخ السياسي أو الحدثي تحت تأثير اجتماعيات عصره. يعلق كروتشه على هذا العمل قائلاً: «برفضه التاريخ كسلسلة أعمال متجددة، وبتصوره التاريخ كتكرار لنماذج قارة، فإن بوركهارت قد قضى عليه نهائياً، إذ التاريخ تاريخ لأنه لا يتكرر ولا يعود، ولأن كل عمل فيه فريد لا مثيل له» (ص 97).

ما هَدَفَ إليه بوركهارت هو ما نسميه اليوم بالأنثروبولوجيا الثقافية. درس مجتمع عهد النهضة من كل جوانبه، واضعاً نصب عينيه «الذهنية المحركة»، وهذه الدراسة تشبه إلى حدٍّ كبير ما سيقوم به في هذا القرن كروبر و بِنديكت. اعتبر كارل لامبرخت أن هذه المحاولة لم تكلل بالنجاح وأن التاريخ الثقافي ليس علمياً، فقرر أن يعوضه بتاريخ آخر مبني على نتائج النفسانيات التجريبية. وفي الوقت نفسه قام بفرنسا فرانسوا سيميان في وجه مؤرخي «الحرب والسياسة» واقترح أن يربط التاريخ بأرقام الإنتاج والتجارة. إزاء هذه التطورات قد يقول البعض إنه لم يعد هناك تعارض، إذ أصبح التاريخ علماً اجتماعياً مثل العلوم الاجتماعية الأخرى، يؤثر فيها ويتأثر بها، والدليل هو تجديد مناهجه ومباحثه في جل البلدان المتقدمة[1]. هل حصل حقاً تفاهم واتفاق بين المؤرخين المحترفين وبين علماء الاجتماع؟ الواقع هو أن النقاش المنهجي لم يبق بين المعسكرين، بل انتقل إلى داخل كل واحد منهما: في كل مبحث، في كل تخصص، يتعارض اليوم المنحى التاريخي (التولّدي) والمنحى التحليلي (التساكني)، في كل من الاقتصاد وعلم النفس والسياسة والأنثروبولوجيا يطرح بإلحاح مشكل الوضع المنطقي للمعطيات التاريخية. الحرب القائمة اليوم بين الفرويدية وعلم الأعصاب هي في العمق حول دور المخزون في الذاكرة، حول حضور الماضي في خبايا الوعي [3.7.5].

رغم كل التطورات الأخيرة لا يمكن أن نجزم أن التاريخ فقد خصوصيته. إن المؤرخ لا ينفك يحيل، وبدون أدنى تردد أو حرج، على القوانين المطردة (الاقتصادية، النفسية، العرقية، الخ...)، لكنه لا يرتاح، لا يشعر أنه في وطنه، إلا إذا غادر مستوى

(1) انظر بحوث برودل (1969).

القاعدة العامة وعاد إلى مستوى الحدث المتميّز الفرد، مخالفاً في هذا زميله الاجتماعي الذي لا يرضى ويطمئن إلاّ بعد أن يتخلص من الأمثلة والحالات الخاصة.

1.3.5 وجهة عالم الطبيعة

يبدو لتلميذ الصفوف الأولى أن علم التاريخ سهل إذا قورن بالرياضيات أو الطبيعيات: تتطلب هذه قدراً غير قليل من الفطنة والذكاء في حين أن الأول لا يستلزم سوى ذاكرة جيدة والإكثار من المراجعة. ثم تمر الأيام وتنقلب الآية، يتضح للجميع أن التفوق في التاريخيات نادر. عندئذ يقول البعض: هذا أمر طبيعي، إذ ذكاء عالم الطبيعة محدود ومخصوص في حين أن المؤرخ يحتاج إلى معلومات أكثر تنوعاً. يقول أحد المنهاجيين: «العلوم التاريخية أكثر عمقاً وتعقيداً من العلوم النظرية، لأنها تجبر من يتعاطاها على أخذ الكون كما هو، وتمنعه من أن يتصوره بكيفية تلائم أغراضه»[1]. قد يبدو هذا الحكم غريباً لأول وهلة، إذ الكتب المنهجية تؤكد غالباً العكس.

منذ عهد أرسطو والدارسون يقولون إن التاريخ يدرس الأحداث الفريدة وإن علم الطبيعيات يدرس الحوادث المتواترة، الفرق بين العلمين قائم إذاً على معارضة العام والخاص. في أواسط القرن الماضي انطلقت المدرسة الكانطية من الفكرة نفسها لتصل إلى موقف أكثر دقة. قال ريكرت إن منطق المؤرخ لا يختلف عن عالم الطبيعة بأن الأول يدرس شؤون البشر والثاني أمور الطبيعة، أو بأن هذا يدرك الثابت وذاك المتحول، أو بأنه يدرس الكلّي وزميله الجزئي، بل لأن عالم الطبيعة يرى الخاص من وجهة عموميته، فيغرقه في القانون الذي يسيره، في حين أن المؤرخ يرى الخاص في خصوصيته. والخاص لا يعني هنا الجزئي أو المتغير أو البشري، هذه أوصاف نلصقها به نحن، الخاص في ذاته هو كامل وقارّ في خصوصيته، قد يكون بشرياً أو طبيعياً، ذهنياً أو مادياً. علم التاريخ إذاً هو في جوهره علم المخصص المعيّن، أياً كان [5.2.1].

يستعمل البعض عوض كلمة خاص كلمة فرد أو مفرد، بأي معنى؟ يقول ديلتاي: «بين جميع أشكال التأليف التاريخي إن فن السيرة هو الأكثر فائدة من الناحية الفلسفية وذلك لأن الفرد صورة مصغرة للكون». (ص229)[2]. السيرة في هذا المنظور ليست حياة

---

(1) تولمين وغودفيلد، اكتشاف الزمان (نيويورك 1965)، ص 271.

(2) يقول ميشله: «ما هو علم التاريخ؟ التعيين. كلما عين التاريخ، خصص وميز، كلما كان تاريخاً حقاً». (الثورة الفرنسية، 1962، ج 2، ص 995).

الفرد العادي، الفرد الوسط، بل سيرة الفرد التاريخي من حيث إنه أنموذج، بطل تنتهي فيه نتائج الأحداث السابقة وتبدأ منه أحداث تكون لها عواقب خطيرة. في هذه الجملة يتضح ما قلناه سابقاً من أن المؤرخ، عندما يكون في أعلى مستوى الوعي، يعيش في آن تجارب الفنان والفيلسوف والبطل. فلا فرق من هذه الوجهة بين تاريخ الفرد وتاريخ العموم، بين السيرة الحياتية والتجربة الفكرية، بين حياة البطل و إدراك المؤرخ. إذا تغافلنا عن هذه المسبقات، وهي مضمنة في التعريف، تهنا في تساؤلات لا حلّ لها عن دور الفرد في مسيرة التاريخ. كلما وضعنا وجهاً لوجه الفرد العادي والتاريخ كقوة خارجية عنه، تصورنا القضية على شكل الصفر واللامتناهي، المحدود واللاّ محدود (عبارة كستلر). ويبدو التاريخ بالضرورة كمجال القهر والاستبداد أو مجال الخبط والاتفاق.

الفرق بين العام والخاص لا يمس الأحداث البشرية وحدها. الطبيعة نفسها قد تدرس من منظور الخاص المعيّن. تسقط طائرة فيريد الناس أن يعرفوا سبب سقوطها، ليس المطلوب في هذه الحال معرفة مجموع القوانين المتعلقة بحركة الأثقال في الهواء، بل تحديد الظروف التي قد تعود إلى نفسانية السائق أو إلى عطب طارىء في محرّك الطائرة. إن الخبير المكلف بالتحري يستغل قواعد وقوانين علوم الطبيعة، كلما يلجأ إلى معارف العلوم الإنسانية، ولكن التقرير الذي يقدمه في النهاية هو، في العمق والجوهر، بحث تاريخي. لا نتساءل هنا عما إذا كانت الحادثة الطبيعية (سقوط طائرة، تأخر قطار، عطب في جهاز المواصلات، الخ) تماثل الحدث كما يفهمه المؤرخ. صحيح أن سقوط طائرة قد يتحول إلى حدث تاريخي، ولكن في ظروف معينة خارجة عن القوانين الطبيعية، إذا ذهبت مثلاً بحياة زعيم سياسي، أو عطّلت التواصل بين حكومتين في ظرف دقيق، أو كانت تنذر ببداية عدوان، إلخ. . نترك هذه النقطة ونعود إلى البحث الذي يقوم به خبير لأغراض قضائية أو مهنية صرف، فهو تاريخي في منهجه لأنه يهدف إلى فهم حدوث حالة معينة. التعيين هي الصفة المحددة للمنهج التاريخي.

منذ قرون والتعارض قائم بين الإنسان والطبيعة، بين الحركة والسكون، بين التطور والركود، بين الحرية والحتمية، فأصبح في منظور الكانطية الجديدة بين دراسة الخاص المعين ودراسة العام المتواتر في أي موضوع كان. الفرق بين التاريخيات والطبيعيات هو إذاً منهجي بالأساس. هذا عن صورة التعارض، ماذا عن أهميته وخطورته؟ هل عاد أقل أم أكثر أهمية؟

للإجابة عن هذا السؤال لا مفرّ من العودة إلى مشكلة الداروينية. هذه نظرية يشتغل في

ضوئها جل علماء الطبيعة ومع ذلك تعتبر إلى اليوم غير مسلمة من الناحية الفلسفية. حقيقة علمية أم مجرد نظرية لا زالت في حاجة إلى برهان؟[1]. إن نظرية التطور والإرتقاء هي العبارة الحديثة والمعاصرة عن مفهوم التاريخ الطبيعي، تمت على أساسها اكتشافات مهمة، كما تحققت تخمينات كثيرة. يبدو وكأن هذه دلائل كافية ليقطع الباحثون بأنها حقيقة تجريبية، ومع ذلك يقولون إنها إلى حد الآن أثبتت صلاحيتها فقط، لا مطابقتها لما وقع بالفعل. إنها تأويل لماضي الحياة، استطاع الدارسون إلى الآن إدخال كل اكتشاف جديد في سياقه، ولكن دائماً برفض أو إهمال تأويل آخر يساويه من حيث التعليل النظري.

الملاحظة نفسها تنطبق على الفرويدية[2] وبأحرى على كل النظريات المتعلقة ببداية الكون. المهم في هذا النقاش هو التخارج بين المنحى التاريخي والمنحى الطبيعي. يتعارض في مسائل المادة والحياة والوعي باستمرار من يبحث عن البداية والأصل ومن يكتفي بدارسة التواترات القائمة حالياً. في كل ميدان من ميادين المعرفة نجد موقفين متناقضين: أحدهما **يؤنسن** الطبيعة والآخر **يطبعن** التاريخ.

العملية الأولى قديمة قدم الأساطير التي تروي كلها مبادىء الكون وتربطها دائماً بفعل، بأمر، بقرار تتولد عنه نتائج متعددة الصّور والأشكال، ونرى اليوم العملية ذاتها في معرفيات الفيزياء عند القائلين بنظرية **القطيعة**، الذين يرون في فرضيات العلم الحديث أساطير من نوع جديد، تنشأ عن ميول وتخيلات البشر[3]. أما العملية الثانية فإنها قديمة أيضاً. كل المدارس المادية، الوضعانية، العلموية، تتصور التاريخ على شكل عالَم خلفي يسيّر من بعيد شؤون البشر، فيجب دراسته كما تدرس الطبيعة الجامدة، بالملاحظة والاستقراء، وإذ ترفض أن تنظر إلى التاريخ كماضٍ ـ حاضر في أذهان البشر، فإنها لا تفعل سوى إدماج علم التاريخ في علم الطبيعة.

1.3.6 المنظور

رأينا فيما سبق ثنائيات جزئية، يمكن أن نتمادى في عرضها ونتفنن في سردها دون أن نصل إلى نتيجة قطعية. يمكن أن نقرر أن الفن فلسفة وأن الفلسفة عبارة فنية، إن

---

(1) س. ج. غولد، داروين وألغاز الحياة، (باريس 1979).

(2) أ. م. تورنطون، وهم فرويد (لندن 1986).

(3) بول فيرابند، ضد المنهاج، (باريس 1975).

التاريخ علم وإن العلم تصور تاريخي، الخ. لكي نعرف وجهة التاريخ لا بدّ أن نرى كل المقابلات دفعة واحدة.

نضع الزمان مقابل الأزل، الخاص مقابل العام، العرض مقابل الجوهر، الاتفاق مقابل الضرورة، الواقع مقابل الأنموذج، الفرد مقابل الجماعة، الممكن مقابل المحقق، إلخ. نرى بوضوح أين يوجد موقع التاريخ وأين موقع الفلسفة أو علم الاجتماع أو علم الطبيعة. يتم هكذا التشخيص والتعريف، وفي الوقت نفسه يتم الحكم والتقييم. يمكن للبعض أن يحدد المعرفة التاريخية ليحط من شأنها فيقول إنها معرفة الخاص، المفرد، العابر، العرضي، الواقع، وبالتالي إنها معرفة أولية تقريبية، معرفة الأرّاخ/ الحافظ الذي يجب عليه أن يكون في خدمة غيره من طلاب الحقيقة. ويمكن للبعض الآخر أن يميزها ليعلي من شأنها فيقول إنها إدراك الخاص من حيث إنه عام معين، الفرد من حيث إنه أنموذج مجسد، الواقع من حيث إنه ممكن محقق، العابر من حيث إنه دائم الانتساب إلى نقطة من الزمان، فهي بالتالي معرفة المؤرخ المحقق المتعالي على الأرّاخ/ الحافظ.

النقطة الجوهرية هي أن هذه المناحي ليست مجرد تركيبات ذهنية، قابلة للتفكيك والتأليف مجدداً، ليست فلسفات بالمعنى السوقي، وإنما هي وُجُهات بالمعنى اللغوي التام والصريح: إذا نظر المرء إلى شيء من زاوية فلا يمكن أن يرى ذلك الشيء في الوقت نفسه من زاوية أخرى. منحى المؤرخ هو وجهة فكر المؤرخ إذ يؤرخ، فلا يمكن أن يكون فناناً وهو يؤرخ حتى ولو كان يؤرخ للفن، ولا أن يكون فيلسوفاً حتى ولو كان يؤرخ للفلسفة. اختار ديلتاي عبارة منظور الكون ليعبر عن هذا المفهوم بالذات، وليتخلص من كلمة فلسفة التي ابتذلت بكثرة الاستعمال، إلّا أن العبارة الجديدة لم تلبث أن ابتذلت بدورها وأصبح الكتاب يعزون لكل إنسان نظرة إلى الكون والحياة[1]. الفلسفة كنظرية، كنظيمة فكرية، كمهنة، كمنطق، الخ، خاضعة في كل هذه الصور والأشكال للفلسفة كموقف معرفي أصيل، كوجهة قارة للنظر، كحالة خاصة للذهن. وهذا المنحى لا يمكن أن يتجاوب، أي أن يوجد في ذهن واحد وفي وقت واحد، مع منظور الفنان، أو العالم الفيزيائي، أو المؤرخ. كل منظور يحيل الآخر إلى نفسه، وهكذا يتكلم الفيلسوف على

---

(1) ديلتاي، «ماهية الفلسفة (1907)» ضمن عالم الروح ص 365 وما بعدها. منظور الكون،كما يعرفه ديلتاي، هو بين المفهوم الوجودي (التجربة، الموقف، المعاناة) ومفهوم المناطقة (الخطاب، التصور، الأصلة المعرفية).

فلسفة الفن، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الطبيعة، وكذلك على فلسفة الفلسفة التي هي الفلسفة. ويفعل عالم الطبيعة الشيء نفسه فيما يسمّى بالمذهب العلموي، والفنان فيما يسمّى بالموقف الجمالياتي(الاستظرافي).

ومنحى المؤرخ، مثل المناحي الفكرية الأخرى، لا يقبل المزج والتداخل. يقوم المؤرخ بأرخنة الفلسفة والفن والعلم. وكما قلنا إن فلسفة الفلسفة هي الفلسفة، نقول إن أرخنة التاريخ هي التاريخ، هذه هي المقولة التي تؤسس التاريخانية [6.2.5]. يرتكب خطأً فادحاً من يرى في التاريخانية إحدى النظريات العديدة الممكنة حول البحث التاريخي. إن المؤرخ، الذي نفترض فيه الوعي والنظر، لا يقول بها، بل يحياها، لأنها مضمنة في سلوكه المهني.

لهذا السبب، لهذا الواقع المشاهد، أعطيناها الصدارة في تحليلاتنا التمهيدية[1].

---

(1) هذا تعريف أولي. للمزيد من التوضيح انظر [6.2].

نقد أم تجاوز؟

الإنسان يشيد التاريخ دون أن يعرف ذلك.
ماركس

كان التاريخ ولم يكن التاريخ. نشأ التاريخ فأصبح ما قبله غير التاريخ.

واليوم نتجاوز التاريخ فهل انتهى التاريخ؟[1].

إذا قلنا مع شاتله إن التاريخ، ونعني به التاريخ الواعي، بدأ في وقت محدد، فما قبله كان بالضرورة شيئاً آخر، واليوم إذا حذفنا منه الوعي، كما يفعل موراره فإننا ندخل بالضرورة مرحلة ما بعد التاريخ.

إذا قلنا إن التاريخ سائر موجّه، بوعي أو بغير وعي البشر، فإننا نقرّر ضمنياً أن التاريخ لا يمثل منحى خصوصياً وإنما هو جزء لا يتجزأ من علوم الطبيعة.

هذه تساؤلات وتقاسيم منطقية لا تفهم إلّا في إطار تعريف معين لكلمة تاريخ، وإلّا كانت سفسطة وتلاعباً بالألفاظ. والتعريف هو بالطبع ما قال به المؤرخون التقليديون، أنصار التاريخ البشري /السياسي/ الفكري/ المثالي إلى آخر النعوت المعهودة. لماذا اتخذناه محور تحليلاتنا؟ ما علاقة هذا الاختيار بمنهج الاستقراء الذي تقيدنا به؟

قال اللورد أكتون، مشيراً إلى الثورة النقدية التي حصلت في القرن التاسع عشر الميلادي، إن المؤرخ المحترف تعلم كيف ينظر من خلف ظهر معاصري الأحداث، أي أنه يرى الأحداث بعين المعاصر لها وفي الوقت نفسه يدرك ما يدور في خلد ذلك المعاصر، ثم يأتي مؤرخ ثانٍ فينفذ إلى ما في ذهن المؤرخ الأول وهكذا دواليك..

(1) تكلم هيغل بعد سقوط امبراطورية نابوليون، على نهاية (ختم) التاريخ. ونسمع هذه الأيام (بداية 1990) الكلام نفسه بعد انهيار النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية.

(باترفيلد ص 98). هذه الثورة لم تحصل في القرن الماضي فقط، بل تحصل في كل وقت عندما يتعلق الأمر بمؤرخ فذ. يمكن القول إن ثوقديد رأى الأحداث من وراء ظهر بركليس (قائد أثينا)، وإن ابن خلدون رأى الأحداث من وراء ظهر من استخدمه من ملوك بني مرين. هذه هي بالضبط حركة تعميق الوعي بالتاريخ، وهي في رأي كولينجوود وأمثاله جوهر التاريخ. تتلخص المسألة إذاً في النقطة التالية: هل يمكن فصل الحركتين: سير الأحداث من جهة ومسيرة الوعي بها من جهة ثانية؟ أو بعبارة أدق: هل للوقائع حركة حقاً في غياب وعي البشر بها؟ ولا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنعم أو لا. إن من يجيب بداهة أن الفصل ممكن، هل يطبقه فعلاً في دراساته؟ هل يستطيع فعلاً أن يكتب تاريخاً طبيعياً (أي حول ظاهرة طبيعية) دون أن يشير بكيفية ما إلى أنه، هو صاحب الكتاب، بشر؟ هناك معطى أولي لا سبيل إلى إنكاره، أو التغافل عنه، وهو أن التاريخ، كوعي بالتغير، حادث مؤرخ، وظهوره في زمن معيّن يفصل بالضرورة ما قبله عما بعده. كيفما حكمنا على هذه الظاهرة، أقُلْنا إنها بداية من صفر، أو إنها أول مرحلة جديدة، أو إنها حالة دورية، إلخ، فلا بد أن نعترف بخصوصيتها والبحث فيها لتتبيّن، بالمقابلة معها، خصوصية ما سواها. وهذا هو النهج الذي اخترناه إذ أعطينا للتاريخيات (الاسطوغرافيا) موقعاً مركزيا في تحليلاتنا.

يقال إن هذا التعريف يقتصر على الذهنيات، على تاريخ فن التاريخ. ومن قال العكس؟ إن التعريف مستنبط من التأليف الكلاسيكي (اليوناني - اللاتيني)، وأنصاره يعتمدون أساساً على مؤلفي العهد القديم، وبخاصة على ثوقديد. عندما يؤكدون أن لا تاريخ للطبيعة، فإنهم يعنون أن دراستها في ذاتها، مستقلة عن أغراض ومقاصد البشر، لا تفيدهم أبداً في فهم أعمال الإنسان الواعي بنفسه والمخطط لمستقبله. انطلاقاً من هذا التعريف، المبطن في ممارسة المؤرخين، القدامى والمحدثين، فإنه لا يمكن تصور تأثير **اللاوعي** إذ التاريخ، كمنحى فكري متميز، نشأ بالضبط عندما رفض فكرة تحكم قوة خارجية عمياء في مصائر البشر[1].

على أساس التعريف المذكور يكون التقييم. فيقال إن هيرودوت مؤرخ غير مكتمل، وإن فولتير يفتقد الوعي، وإن أوروبا المسيحية لم تخلف سوى **الحوليات** وإن توينبي متنبىء وليس مؤرخاً. هذا جان ماسن، كاتب فرنسي اشتراكي الاتجاه ومعجب

---

(1) لذا يحرص أنصار المدرسة التاريخانية (كروتشه وكولينجوود) على إهمال الصفحات التي يحاول فيها ثوقديد تفسير الأحداث بعوامل طبيعية.

بشخصية روبسبيير، يقدم كتاب سير العظماء لبلوتارك، فيقرر أنه لا يرقى إلى مستوى ما كتبه ثوقديد أوبوليب. لماذا؟ لأن بلوتارك أفلاطوني النزعة، ينظر إلى الدنيا بنظرة فنية أدبية، يهتم بالشخصيات الفذة وبالطرائف والغرائب. يهدف إلى التهذيب والوعظ فلا يلتفت إلى مغزى الأحداث، يكثر من رواية النوادر ليستميل إليه القارىء ولا يقول كلمة واحدة عما يجري في ذهن اسكندر وهو يهاجم آسيا. بلوتارك، في رأي ماسن، أديب وفيلسوف حكيم، وليس مؤرخاً. ما ينقصه هو ذلك الهم الذي يميز المؤرخ الكبير والهادف إلى التواصل مع ذات الشخصية التاريخية، البطل المؤثر في مسيرة الأحداث[1].

أساس صناعة المؤرخ هو أن يربط التاريخ - الوقائع بالوعي الذي هو إنساني بالتعريف. نسمّي ما قبل التاريخ الواعي أساطيرلأنها تاريخ بلا وعي، رواية بلا نظر ولا تحقيق. في هذا المنظور يستقيم مفهوم ما - قبل - التاريخ (القبتاريخ)، الذي هو حقل دراسة الإنسان ومحيطه في غياب الوعي [3.4.5]. الإنسان، موضوع الدراسة، غير واعٍ بنفسه، والدارس لا يمكن أن يدرك وعياً غير موجود. ومفهوم القبتاريخ، وإن كان محدداً زمنياً، إذ يطلق على الفترة السابقة على تبلور الوعي، فإنه غير محدود مستقبلياً، بمعنى أن الإنسان قابل باستمرار لأن يدرس من حيث طبيعته، حتى بعد أن أصبح واعياً بتغير أحواله وأحوال محيطه [3.10.5].

هذه إذاً ملازِمات التعريف المذكور - لا تاريخ سوى تاريخ الوعي البشري.

ماذا يحصل لو غيرنا التعريف وفصلنا الوعي عن التاريخ؟ تتغير كل المفاهيم.

إلا أن الكثيرين يصرون على استعمال الكلمات نفسها مع أن معانيها قد تغيرت بتغيير التعريف الأولي، فيدخلون ميدان المفارقات.

إذا قلنا إن الوعي غير ضروري لتأسيس التاريخ، لماذا نواصل الكلام على فترة قبتاريخية؟

إذا كان التاريخ المكتوب بعد ظهور الوعي به جزءاً تافهاً من التطور العام، لماذا نواصل الاهتمام به بكيفية متميزة؟

إذا كان التاريخ يخاطبنا مباشرة، بدون وسيط، كما تخاطبنا الطبيعة، لماذا لا نزال

---

(1) بلوتارك، سير العظماء، تقديم جان ماسن (باريس 1967) حول توينبي انظر بيتر غييل.

نميّز المؤرخ عن العالم الطبيعي؟

إذا كان التاريخ جزءاً من الطبيعيات، لماذا البحث في منهج خاص بالمؤرخ؟

ليس المشكل إذاً في فصل الوعي عن التاريخ، في إقرار تأثير اللاوعي في سير الأحداث، إذ يتعلق الأمر حينذاك بإبدال تعريف بآخر، وإنّما المشكل في المحافظة على مفاهيم لم تعد تستقيم بعد الاستغناء عن مفهوم الوعي في تعريف التاريخ. تنشأ مع مواصلة الاستعمال التقليدي شبهات ومفارقات لا مفر منها.. شبهات لفظية تطفح بها كتب منهجيات ومعرفيات التاريخ. فتوجه بسبب ذلك إلى علم التاريخ انتقادات ليست داخل نطاقه. هذا يكتب عن الجمل وذاك عن اسكندر وكلاهما يسمّى مؤرخاً، هل يسبحان في المحيط نفسه؟

أعطينا للتحليل التقليدي، المستوحى من أعمال المؤرخين الكلاسيكيين، دوراً مركزياً ماكنا، بدونه لندرك خصوصية منحى المؤرخ. تحليل متماسك لأنه لم يعدُ وصف ممارسة دامت قروناً عديدة. وبدا لنا المؤرخ، من خلاله، صاحب منحى خاص به، يعارض به مناحي فكرية أخرى. حتى المعارضون للتحليل التقليدي، رغم تكاثرهم، لا ينفكون يحيلون عليه لأنهم لا يستطيعون الإبانة عن مقصودهم إلّا بالمقارنة معه.

السؤال الصعب هو التالي: هل استطاع المعارضون أن يحرروا فعلاً التاريخ من الوعي؟ هل استطاعوا أن يكتبوا، وهم بشر، تاريخاً طبيعياً بدون أدنى إشارة إلى الإنسان؟ ما نلاحظه في كل ما كتبوا هو أنهم، عن قصد أو عن غير قصد، يؤنسنون دائماً الطبيعة. هذا يحكي لنا قصة مدينة (البندقية، جنوة، القاهرة، الخ)، وهذا تاريخ البحر المتوسط، وذاك تاريخ مؤسسة بنكية، وماذا نرى؟ في كل مرة تتحول الظاهرة الطبيعية إلى كائن حي له رغبة وإرادة، طموح وفكر، عاطفة وعقل، نراه يقدم ويحجم، يقبل ويرفض، ينجح ويفشل، نراه بكلمة واحدة ينشأ وينمو ثم يضمحل ويندثر[1].

---

(1) انظر جان بوفيه، **انهيار بنك الاتحاد العام** (باريس 1960)، وقارن مع رواية أميل زولا، **المال** [1891] (باريس 1985).

القسم الثاني

مفاهيم

الفصل الأول

الحدث

علم التاريخيات من ذكر أحداث مشهودرة
كانت في أزمنة خالية.

ابن فريغون

2.1.1 المادّة الخام

مادة الرياضيات العدد، مادة الطبيعيات الذرة، ما هي مادّة التاريخ؟ إذا أجبنا هي الحادثة أشرنا إلى التاريخ ـ الوقائع، إذا أجبنا هي الوثيقة أشرنا إلى عمل المؤرخ، وعدنا إلى الإزدواجية التي تكلمنا عنها في فصل سابق. إذا حرصنا على الوفاء للتعريف الذي يوحّد بين المفهومين وجب القول إن المادة الأولية هي الحادثة ـ الوثيقة (الحادثة المضمنة في رمز يدل عليها) وهذا بالضبط ما توحي به كلمة خبر في التأليف التقليدي العربي[1]. بيد أن التحليل لا يستقيم إذا لزمنا التعريف والتعريف وحده. . التحليل يدفعنا رغماً عنا إلى الفصل، ولو نظرياً، بين الحادثة والوثيقة والعملية الرابطة بينهما والتي نسميها النقد.

إلا أن الصعوبة الحقيقية ليست في الفصل والتمييز بين المفهومين بقدر ما هي في تقديم أحدهما على الآخر. نقدّم الحادثة فنتساءل: كيف تنشأ الوثيقة بعد حدوث الحادثة وما مقدار مطابقة هذه لتلك؟ أم نقدم الوثيقة ونتساءل: كيف يستنبط الواقع منها؟ قد يقال الموقفان سليمان، الأول متعلق بالشاهد المباشر والثاني بالراوي الذي يأتي بعده. إلا أن اختيار، اعتماد أحد الموقفين في مستهل التحليل يتحكّم مسبقاً في الخلاصة إذ يستتبع نظرة خاصة للتاريخ كواقع وكمعرفة.

يقول الحسن اليوسي في شأن التاريخ: «قد يقع في الدول من أول المملكة

(1) حسب استعمال ابن النديم في الفهرست التاريخ هو صنف من التأليف عن الأخبار.

الإنسانية وقد يختص بخبر دون غيره، وقد يختص بالدولة الإسلامية، وقد يكون في أعمار الأعيان ووفياتهم، وقد يكون في اختطاط البلدان والمساجد والرباطات ونحو ذلك، وكل ما يحتاج فيه إلى شيء من أمور الشرع كتاريخ سكة معلومة أو مكيال معلوم أو مسجد عتيق. . والتقى فلان من الرواة بفلان أو مكان التقائه أو كون فلان من المتقدمين أو المتأخرين أو من الصحابة أو لا وغير ذلك فهو داخل في العلوم الشرعية وما سوى ذلك فخارج عنه، غير أنه إن أفاد فائدة أخرى كالاعتبار والاستبصار وكالاهتزاز لوصف محمود بسماع أخبار من اتّصف به من صلاح أو عبادة أو زهد أو شجاعة أو حلم أو سخاء ونحوه وغير ذلك من المصالح فمحمود». هذا جرد لمضامين الكتب التي تحمل في عناوينها كلمات أخبار، نوادر، أعمال، تواريخ، الخ. والغالب عليها التنوع: اختطاط مدينة حادثة مذكورة وكذلك لقاء رجلين؛ موت أحد الأعيان حادثة وكذلك تحديد كيل - هذه الحوادث والوقائع، وأخرى لم يذكرها اليوسي، محفوظة في كتب الأخبار. لا يسأل صاحبنا: هل تستحق أن تحفظ، يكتفي بالإشارة إلى أنها إن لم تفد الشرع أفادت الأخلاق.

لنقارن هذا مع قول شاتله عن الأحداث المذكورة في كتاب هيرودوت: «الحدث هو العمل الخارق الذي يدلّ على همّة فاعله والواقعة الغريبة التي تستحق أن تبقى مسجلة في الذاكرة، وكذلك الفعل الذي غيّر مجرى الحياة البشرية». (ص 31). نلاحظ التنوع نفسه. الحدث قد يكون طبيعياً (واقعةج وقائع) أو بشرياً (حادثةج حوادث) أو يكون نابعاً عن إرادة وتصميم (عملج أعمال). كيف نجمع هذه المظاهر المختلفة تحت تعريف واحد؟

2.1.2 الخبر الصحفي

كيف ينشأ الخبر لدى الصحافيين؟ تحدث حوادث ووقائع في كل لحظة وفي كل مكان، ولا يذكر في نشرات الأخبار إلا ما شاهده أو سمع به مخبر، مبعوث خاص أو مراسل مقيم. لا يوجد المخبر إلا في مظان الحوادث، في أوقات معينة أو بكيفية مستمرة. معنى هذا أن الحدث المذكور(بالمعنيين في الذاكرة وباللسان) هو بكيفية من الكيفيات منتظر. هناك إذاً عملية أولى تميز بين الحوادث، بعضها يذكر وبعضها لا يذكر. بيد أن غير المذكور قد يذكر لاحقاً إذا ما تبيّن، بآثاره، أنه أُهمل خطأ. التمييز بين المهم والتافه، ما يستحق وما لا يستحق الذكر، حكم موقت، قابل دائماً للاستدْراك. صحيح أننا نتّجه منذ مدة نحو نشر الأخبار عند حدوثها وتقول إحدى المحطات الاذاعية الأمريكية: لماذا الانتظار لمعرفة ما يحدث؟ لكن في النشرات الرئيسية، عندما يبدأ دور

المحررين والمحللين ويتغلب على مراسلات المخبرين، تقدّم الأخبار تحت عناوين تقليدية (سياسة، اقتصاد، مجتمع، رياضة، ثقافة، منوعات. .) وتحت كل عنوان ترتب حسب قيمتها الإذاعية. وتدخل في هذا الترتيب اعتبارات كثيرة: الخبر نفسه لا يذكر بالصيغة نفسها عند المراسل والمحرّر والمعلق والمحلّل. مثل هذه الملاحظات تدفع العديد من الملاحظين إلى تشبيه الصحفي بالمؤرخ. فيقال إن الأول مؤرخ اللحظة وإن الثاني صحفي الماضي، كلاهما يعتمد على مخبر وكلاهما يؤول الخبر ليعطيه معنى. الفرق بينهما هو المهلة المخولة لكل واحد منهما، إذا ضاقت تحول المؤرخ إلى صحفي، وإذا عاد الصحفي إلى الأخبار بعد مدّة وتأملها تحول إلى مؤرخ. وإشكالية الموضوعية وحدود إدراك «الواقع كما حدث» واحدة بالنسبة لهما معاً[1].

هذه الفكرة السائدة اليوم ترتكز على تحوير، بسيط ومهم في الوقت نفسه، للتعريف القائل إن التاريخ هو الماضي ـ الحاضر إلى تعريف آخر هو أن التاريخ دائماً تاريخ الحاضر والتعريفان مختلفان أشد الاختلاف إذ يصبح كل مؤرخ حسب التعريف الثاني مشاهداً يروي ما يرى أو يسمع. صحّ أن عدداً من كبار المؤرخين كانوا معاصرين لمروياتهم، لكن المعاصرة لم تكن أهم مميزاتهم. إن التعريف الثاني الذي يقرب المؤرخ من الصحفي يخفي فوارق تقليدية واضحة، بين الإخباري (الأرّاخ) والمؤرخ، بين الحدث العظيم والحدث الطريف. بالمقابل يكشف هذا التعريف عن مشكلة لم تكن مطروحة في السابق، أي قبل عهد الصحافة العصرية، وهي مشكلة الحدث العادي (ما أسميه خبر الآحاد).

لنعد إلى صفحة من الاستقصا للناصري. نجد فيها خبراً عن حركة سلطان لإخماد فتنة، وآخر عن أمر لحصر سكة، وثالثاً حول تعيين قاضٍ، ورابعاً عن بناء مسجد، وخامساً عن موت عالم، وسادساً حول وصول سفير، وسابعاً عن موجة حرّ. . أخبار على مستويات مختلفة، منها العام ومنها الخاص، الإداري والسياسي، الحربي والاقتصادي، الطبيعي والبشري، العفوي والإرادي، العادي والطارىء. يحاول الناصري أن ينوع العبارات، فيسمّي المعركة وقعة، والأمر الطبيعي حادثة، والإبداع الفكري نكتة أو لطيفة. . لكن ما يجمع بينها هو الحدوث أو الظهور في التوالي الزماني، في السير العادي. ألا تشبه صفحة الناصري نشرة أخبارية؟ في النشرة أخبار واضحة الأهمية

(1) قد يحول المؤرخ القديم إلى صحفي: قيصر في ألیزيا مثلاً. وقد كثرت الكتب التاريخية التي تحرر في شكل استطلاعات صحفية.

وأخرى مبهمة، إذا سئل الصحفي لماذا ذكرها؟ أجاب: هذا خبر. يعني أهميته في حدوثه. لماذا يذكر الناصري خبر قحط أو نكتة عالم؟ لأن القحط حدث ولأن النكتة قيلت. الحقيقة أن الناصري لا يعتقد أن الأمور تحدث عبثاً. لكل حادث معنى، ظاهر أو خفي، واضح في الحال أو في المآل، الحادث إذاً بما أنه حدث يجب أن يسجل، خاصة وأنه خبر، أي أنه ذكر، نقش في الذاكرة، وما ذكر إلا لسبب. قد يغيب السبب أو ينسى ولكن تحويل الحادث إلى خبر حجة على ضرورة تسجيله وحفظه. والصحفي الذي يقول: الخبر خبر لا بدّ أن ينشر مهما كان، ألا يعني أن الخبر التافه اليوم قد يتحول غداً إلى أمر مهم؟ التشابه ليس بين الصحفي والمؤرخ مطلقاً، بل بين الصحفي والاخباري الذي يسمّى أحياناً كاتب **الحوليات** [1]. كلاهما يسجل الحدث عند حدوثه، يؤرخ للحاضر (ولا يؤرخ التاريخ - الحاضر)، بل يحلّ الزمان كله في اللحظة إذ يعتبر أن للحظة وجوداً فعلياً، عكس ما يقول الفلاسفة. فالتركيز على الحاضر هو الذي يلغي كل شيء سوى الحدوث. الحدث، لحظة حدوثه، مفصول عن كل شيء سواه، معناه ينحصر في حدوثه.

تلعب الطارئة الدور نفسه عند الإخباري وعند الصحفي. في رأي أحد المتأخرين علم التاريخ خو ذكر أحداث. . «لا تحدث إلا في دهور متطاولة كطوفان مخرب أو زلزلة مبيدة أو أوباء وقحوط مستأصلة لأمم». (ابن فريغون، روزنتال ص 539). ولا تخلو نشرة من خبر عن إعصار أو فيضان أو انفجار بركان أو هجوم جراد أو سقوط طائرة، الخ. بعض هذه الفواجع تضر البشر فيكون الخبر داخلاً في الاقتصاد أو المال (علاقة البورصة بأحوال الطقس أمر واضح) ولكن يوجد قسم من الأخبار يذكر لمجرد حدوثه. وهنا لا بدّ من العودة إلى المنطق الذي كان سائداً بين الإخباريين أصحاب الحوليات والنوادر، والذي كان يربط عالم الطبيعة بعالم الإنسان. الطارئة ذات مغزى لأنها إشارة، رمز، إعلان، ذكر، الخ. . تبدو الطارئة وكأنها عين الخبط والاتفاق، لكن ذكرها يدل على عكس فكرة الاتفاق. إذا حدث حادث فلا بد أن يكون له مغزى، الحدوث هو المغزى.

ومن هذا المنظور لا فرق بين الطارئة والطريفة أو النادرة أو النكتة. نقرأ أن السلطان الفلاني كان يحب أكل الفاكهة الفلانية إبّان الصيف، أو أنه رأى يوماً حمامة على رأس صومعة فقال كذا، ونقرأ في صحافة اليوم أن الوزير الأول الفلاني يخرج كل

(1) كاتب الحوليات هو في الواقع كاتب يوميات أو لحظيات. اما اختيار السنة كظرف زماني فإنه لا يؤثر في الكتابة ذاتها.

صباح ليشتري بنفسه هلاليات الإفطار: الفكرة الضمنية في الحالتين هي أن الطريفة تشير إلى نفسانية صاحِبها، إلى أخلاقه، إلى طبعه، وأنها في إيجازها تعوض عن كلام طويل. طرافتها في رمزيتها ومغزاها في إيجازها. لو لم نتصور أنها تحجب أمراً غامضاً لما رأينا وجه الطرافة فيها، ولو لم تخرج عن المألوف لما فكرنا أنها تشير إلى شيء باطن. إذ كتب الطرائف والنوادر دائماً كتب مكملة، تلخص ما هو مبسوط في غيرها. كانت من عمل الأدباء في الماضي وهي اليوم من اختصاص الصحافيين. هؤلاء جميعاً يستغنون عن تحليلات طويلة مملّة «بجزئيات دالّة».

قيل إن الخبر العادي، خبر الآحاد، يلعب في المجتمع الديمقراطي دور الطريفة في المجتمع الارستقراطي. جمع الاخباريون نوادر الملوك ويجمع اليوم الصحفيون أخبار الحياة العادية. ما هي حقيقة خبر الآحاد؟ بل ما هو سرّ انبهار القارىء بهذا النوع من الأخبار[1]؟ يتكرر دون أن يتجدد في عمقه ومع ذلك لا نملّ من التلذذ به. يشير خبر الآحاد في عين الصحافيين أنفسهم إلى طبيعة المجتمع، بمعنى أن ما يحصل لفرد، ما يصدر عنه، لا يعبر عن إرادة وروية بقدر ما يعكس عادات ونواميس عامّة، والدليل على العمومية أن الحدث نفسه يظهر في أحوال وظروف مختلفة جدّاً. الظاهرة العادية في الخبر هي الدليل على عموميته. عندما يهتم الصحافي بنشر أخبار الآحاد فإنه يعمل كمساعد للمحلل الاجتماعي، يلفت نظره إلى تطور في بداية بروزه قبل أن يتعاظم ويتكرس. خبر الآحاد هو مؤشر على قانون في طور التكوين. لذا، لا يبقى الخبر على حاله، أي خبر آحاد، إلا إذا لم يغمس تماماً في قانون عام، إذا احتفظ بشيء من خصوصيته، وبالتالي بشيء من العفوية والغموض. ما يبهرنا فيه هو معناه الخفي. نعتقد مسبقاً أن له دلالة، إنها مضمّنة في بعض الجزئيات الكامنة فيه. فنبحث عن تلك الجزئية الدالّة في قلب خبر الآحاد الذي يمثل هو نفسه جزئية، ونبقى مشدودين إليه ما دمنا نبحث، والبحث لا ينتهي إلى نتيجة لأن خبر الآحاد محدود بطبعه. كثيراً ما نتخيل ظروفاً مكملة ونطعم المعلومات المتوافرة لدينا بأخرى فنحول الخبر إلى قصة[2]. الانبهار الذي تكلمنا عنه ناتج عن كون الخبر مغلقاً على نفسه ومع ذلك غير مكتمل، قابلاً للزيادة

---

(1) رولان بارث، «بنية خبر الآحاد» ضمن **مقاربات نقدية** (باريس 1964). قارن مع مفهوم النادرة (شاتله ص 17).

(2) هذا ما يفعله الروائيون الواقعيون، من ستاندال (صاحب الجزئية الدالّة) إلى جون دوس باسوس الذي زاوج بين الصحافة والأدب، الواقعية والتركيبية السينمائية.

والإتمام. إذا أغرقناه في قوانين معروفة وربطناه بسوابقه، أو إذا تخيلنا نهايته في قصة مكتملة، جعلنا منه شيئاً آخر وفقد ما كان يستهوينا به. يشد اهتمامنا ما دام مقصوراً على لحظة حدوثه، مفصولاً عن سوابقه ولواحقه، مستقلاً وناقصاً في آن، نفترض فيه مغزى لا نتسرع إلى إدراكه.

2.1.3 الحدث التاريخي

قد يعتقد البعض أن الطارئة تطلق عادة على حادثة طبيعية وأن النادرة متصلة غالباً بالأمراء والوزراء والقادة، وأن خبر الآحاد ينسب لأفراد العامّة، فيستنتج أن هذه هي الصفات المميزة لكل صنف من أصناف الوقائع. لكن هذا ملك خرج يتصيّد فعرق فتوقف ثم شرب ماءً صاقعاً فمرض ومات، أليست هذه طارئة فاجعة؟ وهذا قطٌ ضاع في شمال ألمانيا فقطع أكثر من ألف كيلومتر ليعود إلى بيت صاحبه جنوب فرنسا، أليست هذه نادرة طريفة؟ وهذا أمير يميل إلى الأفكار الإصلاحية التحررية وجد ميتاً مع خليلته في منزهٍ للصيد في جبال النمسا، أليس هذا خبر آحاد؟ يمكن تقديم التاريخ على أنه مجموعة طوارىء أو نوادر أو أخبار آحاد، وهذا ما يفعله الأدباء والصحافيون، وعندئذ لم يعد هناك فرق بين حدث وآخر، تصبح كل الوقائع متساوية، كلها مهمّة وكلها تافهة[1]. صحيح أن التسجيل (الذكر) نفسه عملية فرز: تذكر أحداث ولا تذكر أخرى كثيرة مزامنة لها، إما لأنها بقيت مجهولة وإما لأنها عرفت وأُهملت، ولكن هذا الفرز الأولي ينسى وتبقى الأخبار، الأحداث المذكورة، متساوية.

لماذا يقال إن الطوارىء، الطرائف والنوادر، أخبار الآحاد، ليست أخباراً تاريخية؟ هل الفرق موجود في الوقائع ذاتها أم هو من عمل المؤرخ؟ يقول مارك بلوك: «لا يعني التاريخ جمع وتكديس كل أخبار الماضي، الكثيرة المتنوعة، بل هو علم المجتمعات البشرية..» (ص 110) ثم يوضح: «الأحداث التاريخية هي في جوهرها وقائع نفسانية» (ص 101) ويقول مورازه: «إن الواقعة المجردة من قبيل الثقافة لا من قبيل التاريخ، دور الواقعة المذكورة في التطور الإنساني يشبه دور التخالف الشكلي في تطور الطبيعي» (ص 88.9) ويؤكد آرون: «أن الواقعة الخاضعة تماماً للقوانين المتواترة ليست حدثاً

---

(1) هذه العملية التي تستهدف تسطيح التاريخ قد تكون مقصودة. يقول بيير نورا: كل المجتمعات القائمة تحافظ على نظامها وقيمها بطمس الحدث لأن الحدث، مثل الحقيقة، دائماً مثير، هو الحصاة التي توقف الآلة. **تأليف التاريخ** بإشراف لوغوف ونورا I ص 220.

تاريخياً» (ص 119). حسب هذه التعريفات يتميز الحدث التاريخي بكونه خارجاً عن القوانين الطبيعية وبصلته بالبشر. هل هذا التحديد كافٍ؟

ننظر أولاً في عنصر المفاجأة، المخالفة، الخروج عن المألوف والمعروف. يذكر الحدث لأنه يستدعي الانتباه، لأنه لا يدخل في السير العادي للكون. ليس من الأمور العادية أن يقطع قطّ ألف كيلومتر ليعود إلى منزل صاحبه، ولا أن يثور النحل ثورة جماعية يهاجم أثناءها كل الأحياء، ولا أن يموت المرء بعد أن يشرب ماءً صاقعاً، الخ.. لكن نلاحظ أنه يوجد دائماً من يشاهد ويصور الوقائع المستبعدة. كلما حدث أمر غريب وُجد له، بعد التفكير، سابقة مذكورة. هذه أمريكا، قارة مجهولة معزولة منذ قرون، سكنها أقوام جاءت من آسيا واكتشفها رجال أتوا من أوروبا، تختلف الجماعتان لغة ولوناً وثقافة، لم يكن هنود أمريكا قد رأوا من قبل الرجل الأبيض ولا الحصان ولا سلاحاً نارياً. هل يمكن تصور مفاجأة أكبر من تلك التي طرقت سكان القارة الجديدة وهم يرون مراكب تقترب من شواطئهم. ومع ذلك قالوا: إننا نُبِّئنا بالحدث منذ قرون، كنا ننتظر عودة «كائن أشقر يركب مطية من نار»[1]. واليوم تسقط طائرة فيفتح تحقيق فلا تمرّ أيام معدودة إلّا ويكتشف أن خبيراً كان قد حذر من وقوعها. الواقعة غير المنتظرة تماماً، الخارجة تماماً عن كل سياق، المفاجئة تمام المفاجأة، قليلة جداً في الطبيعة وأقلّ منها في تاريخ البشر. يكون عنصر المفاجأة كبيراً عند الحدوث، فيركز عليه الصحافي والإخباري، ثم يتضاءل إلى حدّ أنه يُتعجب عادة من تعجب المعاصرين. الواقعة، في آخر تحليل، هي دائماً متوقعة وغير متوقعة، وبالتالي وجه المفاجأة فيها جزئي فقط، يمس ظاهرة، صفة، ظرفاً من الظروف المحيطة بالواقعة. نعرف أن أمراً سيحدث ولا نعرف كيف، نعرف كيف سيحدث ولا نعرف متى، نعرف كيف ومتى ولا نعرف من سيتولاه، الخ.. وهذا الجانب المجهول هو الذي يضمحلّ فيما بعد إذ نكتشف أن الجهل كان في الواقع تجاهلاً أو إهمالاً[2].

تكلم مورازه على دور الحدث في التطور الإنساني وقبله قال المؤرخ البلجيكي

---

(1) ناتان فاشتل، **نظرة المغلوبين**:هنود البيرو إزاء الغزو الاسباني من 1530 إلى 1570. (باريس 1971).

(2) تكلم الرئيس عبد الناصر طويلاً على عنصر المفاجأة في حرب 1967. ثم علم فيما بعد أن الحكومة المصرية كانت تتلقى أخباراً من جاسوس لها في أعلى مستوى القيادة الإسرائيلية. وعلم كذلك أن ستالين أخبر مسبقاً بهجوم الجيش الألماني وأن ألمانيا أخبرت بتاريخ نزول القوات الأمريكية على الشاطىء النورماندي.

الشهير هنري بيرانإن الحدث التاريخي هو الذي يولّد نتائج. من الواضح أن المرء لا يمكن أن يتنبأ ويقول: هذا حدث تاريخي، عند حدوثه، لأنه يعلم أن نتائجه ستكون هامّة. نقرأ أن الملك الفلاني وبّخ وزيره بكلمة أسرّها الوزير وعمل فيما بعد على تقويض ملك صاحبه، فتكون كلمة السوء هي سبب الكارثة. إذا كانت الكلمة قد قيلت بالفعل وسجلت، فإنها تحفظ لشيء ملفت فيها، في الصيغة أو اللهجة أو ظروف القول، لا بسبب نتائج لم يكن أحد يستطيع أن يطلع عليها.

هل الحـدث قطيعة في نسيج الزمان؟ هذا ما يوحي به المفهومان السابقان: يفاجىء الحدث لأنه غير منتظر ويولّد نتائج، يستتبع حوادث أخرى متعددة ومؤثرة، فيكون في رأس سلسلة من الأحداث يأخذ بعضها برقـاب بعض. هذا هـو منظور سينيوبوس حيث يقول: «إن التاريخ سلسلة بديهية ويقينية من الحوادث، كل حادثة سابقة تحتم حدوث اللاحقة» (ص 253)[1].

وتؤلف بالفعل كتب حول **الأوليات**، البدايات، الحوادث المفاجئة التي كانت أصول تطورات مثل تأسيس دولة أو مِلّة أو زاوية أو حزب أو مدرسة، ألخ. نلاحظ أن محرري النشرات الإخبارية يحاولون أحياناً متابعة ما يتولد عن بعض الأحداث، لكنهم يتوقفون بعد يومين أو ثلاثة لأن المتابعة تخالف منطق الخبر الصحفي. إذا تولّدت أحداث عن حدث أصلي حسب نواميس معلومة، يمكن لكل ملاحظ مطلع أن يتنبأ بها، فلا وجه لنشر ما هو معلوم افتراضاً، ما هو منتظر. لا ينشر إلا ما جاء مخالفاً للتطور المرتقب والمتوقع. ذاك هو الخبر الذي يحتفظ بصفته الخبرية عندما تكون عواقبه غير واضحة. الإخبار عند الصحافيين والإخباريين، هو تكسير متعمّد للتواتر، وبذلك تسقط فكرة الأصل والبدء من أساسها. منطق الإخبار هو تحول مستمر من بدء إلى آخر. هل قطيعة متنقلة تستحق أن تسمّى قطيعة؟

لا نستطيع، اعتماداً على هذه الصفات الثلاث (المفاجأة، الاستتباع، البدء)، أن نميز، عند الحدوث، الحدث التاريخي عن غيره، أي عن الطارئة أو الطريفة أو خبر الآحاد. كل حدث حادث، مفاجىء غير منتظر، أصل أحداث أخرى متولدة عنه، وفي الوقت نفسه منتظر داخل في حسابات وتوقعات، مليء بالممكنات. لا يمكن بحال أن

(1) كما يتبين من التحليل اللاحق، إذا كانت الحادثة اللاحقة محتمة بحدوث السابقة لم تعد حادثة غير منتظرة. توجد علاقة مباشرة بين مفهوم الحدث ومفهوم السبب [5.3.2.3].

يقال إن الصحافي، مؤرخ اللحظة العابرة، يهتمّ بالطوارىء والنوادر وأخبار الآحاد، وإن المؤرخ يهتم بأحداث أكبر أهمية، تلك التي تتولد عنها تطورات خطيرة. الحدث التاريخي، الحدث في عين المؤرخ، لا يحمل صفة خاصة دالة عليه، صفة الأرخانية، إحدى أو مجموع الصفات التي ذكرناها، لأنها موجودة في كل أمر يحدث. الحدث حدث وحسب.

2.1.4 التأطير

نسمع كل يوم: هذه كلمة أو مبادرة تاريخية، هذا تحول أو انعطاف تاريخي. هل هذا كلام فارغ، حكم ذاتي لا حقيقة لـه، أم استباق ومصادرة، محاولة تأثير على الزمان ليتحقق الأمل ويتحول التخمين إلى حقيقة يعترف بها الجميع؟

يقول كروتشه: «إن الأحداث التاريخية هي الموضوعة في إطار تطور» (ص 113)[1]. يعني أن المؤرخ يحول الحدث، أي حدث، إلى مادة تاريخية عندما يضعه في تسلسل زماني معين. في حقيقة الأمر يبدأ العملية الصحافي المشاهد إذ يتخيل التطور المحتمل، والمؤرخ يأتي بعد بلورة التطور ليسجله. وهنا يطرح السؤال الصعب: هل الحدث المثقل بكل سوابقه ولواحقه هو الحدث نفسه عند حدوثه؟ رأينا أن الواقعة المذكورة، وهي منتخبة مختارة بمجرّد أنها مذكورة، موضوعة في إطار حتى عند المراسل الذي يصفها على الفور مباشرة بعد حدوثها. فحضوره في مكان معين وزمان محدّد، مستعداً للرصد والوصف، دليل على وجود إطار مسبق مهيأ لتحويل الواقعة إلى خبر. هذا التأطير هو تأطير عام، تأطير مؤسسات، غير خاص بالصحافي، يتلوه تأطير آخر، من نوع جديد، يقوم به المؤرخ وهو الذي أشار إليه كروتشه. الأول ملتصق بالخبر إذ به يتكون، أما الثاني فإنه يبقى دائماً خارجياً لأنه حكم يلصقه المؤرخ بالحدث. مفهوم التأطير وحده لا يميز بين الحدث من منظور الصحافي ومن منظور المؤرخ، بل يمكن التساؤل: هل للمقارنة فائدة؟ نتصور أن الحدث الذي يصفه الصحافي ويتركه للمؤرخ هو حدث واحد في حين أن المفهوم نفسه يختلف عند هذا وذاك.

ليس الصحافي مؤرخ اللحظة وليس المؤرخ صحافي أحداث ماضية. كل المقابلات الناتجة عن هذا التماثل تحمل في ذاتها خطأ منطقياً وهو فهم القول - إن

---

(1) التحليل نفسه نجده عند المؤرخ الأمريكي كارل بِكَر في مقال «ما هي الأحداث التاريخية؟» ذكره ميرهوف ص 120 إلى 137.

«التاريخ هو الماضي ـ الحاضر» على أنه يعني أن التاريخ هو دائماً تاريخ الحاضر. يتبع هذا الخطأ أننا ننظر إلى الأمور دائماً في اتجاه واحد: من الواقعة إلى الخبر. في هذا الاتجاه لم يعد بالفعل فرق بين المؤرخ والصحافي، ويعود عمل المؤرخ هو فقط إلصاق الصفة التاريخية، تخميناً وتطوعاً، بهذه الواقعة أو تلك. إلا أنه إذا صحّ هذا الوصف على الإخباري/ الأراخ فإنه لا يصح على المؤرخ. الأرّاخ، الذي يكتب يوميات /شهريات /حوليات، يضع الواقعة نصب عينيه، أو الواقعة هي التي تضع نفسها أمام عينيه؛ مثله مثل الصحافي، يصف الطوارىء والنوادر وأخبار الأحاد، هذه هي مادّته، يتعامل معها بالفعل كما لو كانت ذرات إخبارية تامة منغلقة على ذاتها. قد يعود من حين إلى حين إلى الوراء ويلاحظ: هذه الواقعة تولدت عن السابقة الفلانية، وقد يتطوع ويقول: لا شك أن يكون لهذه الحادثة عواقب. في كل هذا لا يختلف عمله عن عمل الصحافي المشاهد الذي قد يتذكر أحياناً ويتوقع أحياناً. إلّا أن طريق المؤرخ المحترف غير طريق هذا وذلك. لا ينطلق أبداً من الواقعة (قول، عمل، أو سلوك). لأنه يجهل بالتعريف «حقيقة» الواقعة، يعرفها بالاسم، بالإشارة، بالأوصاف ولكن لا يعرف وجهها، وعدم المعرفة هو بالضبط ما يدفعه إلى البحث والتنقيب عنها. ينطلق من أثر الواقعة، كيفما كان، الذي يسمّى الوثيقة. في عين المؤرخ ـ الباحث الواقع، الماثل أمامه هو الوثيقة والوثيقة وحدها، إذا كان له أن يصف شيئاً حاضراً بالنسبة إليه فلا يمكن أن يصف إلا الوثيقة. الأوصاف التي ذكرناها، من مفاجأة واستتباع وقطيعة الاستمرارية الزمانية، لا تنطبق على الوثيقة ما دامت وثيقة[1]. صفتها البديهية هي أنها لغز قد يفك وقد لا يفك. يعرف عنها فقط أنها تشير إلى أحداث. الرمز هنا ليس الحدث الذي يشير إلى أحداث أخرى سابقة أو لاحقه، بل هو الوثيقة ذاتها. الحدث هنا هدف يأمل المؤرخ ـ الباحث الكشف عنه من خلال الوثيقة وليس أصلاً. قد يقف الصحافي نفسه أمام آثار حدث ما، فإذا قرر أن يبحث عن ذلك الحدث من خلال آثاره تحول في الحال إلى مؤرخ، كما أن المؤرخ، بعد أن يحلّ اللغز ويتحقق من الحادث، يستطيع أن يصفه وصف الشاهد المعاصر ويقف عندئذ موقف الصحافي.

هناك فرق جوهري بين حادثة الصحافي (الحدث عند حدوثه) وحادثة المؤرخ (الحدث المنحل في أثره). الأول مجمد في حاضره تجميداً مقصوداً قسرياً. وانبهارنا

---

(1) إذا كانت الوثيقة، في ماديتها، هي موضوع البحث، حينئذ تنطبق عليها الأوصاف المذكورة. إلا أنها تصبح كنزاً ولم تعد وثيقة، حتى ولو كانت كتاباً أو معاهدة أو رسالة، إلخ. . .

بأخبار الآحاد هو انغماس في حاضر دائم، في خصوصية اللحظة العابرة. ولهذا السبب بالذات، لا حدّ لرمزية الطارئة أو النادرة أو النكتة.. في خصوصيتها اللحظية تحمل معاني متعددة، وهي بالتالي قابلة لكل تأويل، فلا تصلح مادّة للمؤرخ. إن التاريخ التحليلي لا يقضي نهائياً على النوادر والطرائف لأنه ليس في مستواها. أما حادثة المؤرخ فإنها مكيفة، مؤطرة، اصطناعية، وقدر التهيئة والتأطير متفاوت من حقل إلى آخر [5.4]. ليست المادّة الأولية بالنسبة لمؤرخ الاقتصاد سعر اليوم بل ميل الاسعار الذي هو أمر غير ملموس في السوق، لا يدركه على الفور البائع والشاري. وحتى المؤرخ التقليدي، الذي يعنى بالأحداث كما حدثت، عندما يتحدث عن خوارق وطوارىء، نوادر وطرائف، عندما يتكلم على أفعال وأقوال العظماء، فإنه لا يتعرض لما يذكره أخباري الأمس أو صحافي اليوم. كلما علا شأوه في صناعته، رأى خصوصية الأحداث في إطار عموميتها، وأبان من رمزيتها ما يبدو لغيره غامضاً مبهماً. الفرق بين ابن خلدون والناصري هو أن هذا يسوق كل خبر وكأنه معجزة في حين أن ذاك يرى فيه عين القانون المطرد: هذا مهدد بالسقوط في الأدبيات وذاك في الاجتماعيات [5.3.2.1].

2.1.5 عودة الحدث

يمثل بول فيين ردّة عنيفة ضد الاتجاه الغالب والرامي إلى تقريب التاريخ من العلوم الاجتماعية. يقول ويكرر: ليس التاريخ سوى عرض الجزئيات ولا دافع للمؤرخ سوى التطلع والفضول. قوله صحيح ولكن في حدود. يتكلم عن شيء يوجد عند كل مؤرخ، ولكنه شيء خاص متميز. يتكلم على المؤرخ عندما ينبهر، ككل إنسان، بالحدث كحدث، عندما يرغب، ككل إنسان، أن يكون باستمرار في مستوى الحدث إذ يحدث، أي على المؤرخ المتأثر بمنطق عصر المواصلات السريعة والذي يودّ أن يتحول إلى صحافي الماضي[1].

كثر الحديث هذه الأيام بين المؤرخين المحترفين حول «عود الحدث»[2]، عن الابتعاد عن تاريخ القوانين وإحياء تاريخ الحوادث. وراء تحديد الحدث كذرة منغلقة على نفسها تكمن فلسفة حقيقيّة، فلسفة أصحاب النوادر والنكت، ولا غرابة إذا انتهى هذا الاتجاه إلى اعتناق فكرة الخبط والاتفاق، وإلى القول إن تطورات كبرى تبدأ بواقعة

---

(1) هناك علاقة واضحة بين الاستطراف والتخصص وتفتيت التاريخ في نطاق المجتمع العلمي المعاصر [7.4].

(2) الموسوعة الجامعة، باريس (نرمز إليها فيما يلي م.ج.) ص 822 إلى 824 (مادة واقعة).

بسيطة غير منتظرة، غير مرتبطة بأي شيء آخر، تكون هي سبب الأسباب، تولد نتائج لأنها لم تكن هي مولّدة عن أمر سابق. أهميتها في كونها التقاء عفوي بين خطوط تولّد متعددة ومستقلة دون أن تكون هي مسطرة في أي خط. فيقال إن التاريخ هو علم **التولّدات** عبارة جديدة لما كان يسمى علم البدايات والأوليات.

قلنا إن المؤرخ المحلل لا ينطلق ـ لا يمكن أن ينطلق ـ من الحدث، بل من الأثر المترتّب عنه. يجب إذاً الكلام، لا على عودة الحدث، بل على العودة إلىالحدث. في منظور الإخباري أو الصحافي، في منظور المشاهِد الحاضر، مرّ المرء طبيعياً من الماجرى إلى الخبر أي الحدث المذكور. وهذا الحدث، الذي هو في آن ما جرى مادّي وخبر معنوي، يمثّل وحدة تامة، جزئية مستقلة. كيف؟ بإجراء عملية تأطير وتحجيم وتحديد. هذا ما أسميناه بالتأطير المؤسسي. إذا تابَعنا التحليل نجد أن الخبر هو الماجرى الذي يدخل في إطار ذكريات ومشاريع إنسانية، فهو **حاضر**بمعنى خاص، حضور الوجدان الذي له اتساع، لا حضور الوقت المتآكلِ باستمرار. هذا تأطير عام يشترك فيه الجميع، الإخباريون من كل نوع، المشاهدون والصحافيون، وبالطبع المؤرخون مهما تمادوا في التحليل والتنظير. إلاّ أن المؤرخ لا يكتفي بهذا التأطير العام. إنه عادةً غير حاضر لحدوث الحدث وإنما حاضر لأثره. كل عمله يتلخص في تحقيق علاقة الأثر بأصله. وهذا التحقيق يتم في شكل احياء، استحضار التأطير السابق في إطار جديد. يحق إذاً أن نتكلم على تأطير لاحق. فيكوّن المؤرخ حدثاً تاريخياً بما لديه من معلومات استخرجها من الوثيقة، لا بمعنى أنه يحول الواقعة التي لم تكن تاريخية إلى حدث تاريخي بسرّ عملية كيماوية، بل بمعنى أنه **يكوّن**، يشيد، يصطنع، مركباً مفهومياً على مستوى معيّن من التجريد يسميه ونسميه بعده حدثاً تاريخياً، مستوى غير مستوى الوقائع الخبرية، وبأحرى غير مستوى الماجريات الطبيعية.

الحدث التاريخي بالمعنى الدقيق غير موجود. الموجود بالفعل هو الماجرى، الواقعة العابرة العارضة البالغة التجريد، التي ترى ولا تنظر، والواقعة المتواترة التي تصبح قانوناً. الحدث التاريخي هو في الواقع حدث المؤرخ وللمؤرخ، أي نتيجة بحث ونظر وتحقيق.

الماجريات تترجم، بالذكر، إلى أخبار. والخبر وحدة مستقلة، نواة مغلقة، عالم تام، تافه ومهمّ، عفوي وحتمي، سبب ونتيجة، بداية ونهاية، لا شيء وكل شيء، في غاية الخصوصية وفي غاية العمومية. لذا، هو **معجز**، أي خارج عن كل إدراك. بيد أنه

لا يبدو كذلك إلّا للمشاهد المعاصر له، الذي لا يستطيع أن يقول سوى أنه حدث. واضح أن من يريد أن ينظر فيه، أن يتكلّم عنه بكلام غير مجرد الشهادة على الحدوث، أن يتعالى عن الإخبار، فلا بد له أن يفكك الخبر ويجعل منه هدَف بحثٍ واستطلاع. والباحث هو المؤرخ الذي لا يجد أمامه سوى لغز مختف في أثر ماثل أمامه. ماذا يفعل المؤرخ؟ يربط أحداثاً بأخرى انطلاقاً من الوثيقة. أمامه أسباب تستدعي نتائج ونتائج تستدعي أسباباً، أو سوابق في حاجة إلى لواحق ولواحق في حاجة إلى سوابق. . كل هذه متزامنة في عينه، عند بداية البحث، فيدخل الترتيب، الاتجاه، الزمان، إشارة التطور في تعبير كروتشه. بعبارة أخرى، لكي يتمكن المؤرخ من الكلام على أي حادثة، لا بدّ أن يحولها إلى شيء آخر **هو** الحدث بمعناه التاريخي. لكن ذلك **الحدث** المعبأ الاصطناعي لا يقضي نهائياً على الواقعة الجوهرية، فهذه تبقى **محفوظة**[بالفعل أو بالقوة] كما يقرها الاخباري، يعود إليها المؤرخ، إذ استطاع عند الحاجة ليتملّاها وينبهر بها كالأديب والفنان. وفي الوقت نفسه الحدث التاريخي، حدث المؤرخ، رغم تعبئته واصطناعيته، لا يصل إلى عمومية القانون المتواتر. أقل خصوصيةً من «ما جرى»، من واقعة الإخباري والصحافي، وأقل عموميةً من ناموس عالم الطبيعة. منمّط مؤطر فهو غير قارّ، يفرض نفسه على المؤرخ كشيء موضوعي لا يمكن تخطيه، ومع ذلك له من الليونة ما يجعله قابلاً لتأطيرٍ متغير.

الفصل الثاني

الشاهدة

النقوش والأمثال شواهد على تأسيس الأمم.
فيكو

2.2.1 تنوع

لو سألنا باحثاً في متحف أثري عن ماهية الوثيقة، لقال على الفور: هي بقايا حجرية، حيوانية، أو نباتية. لو سألنا باحثاً على عتبة مكتبة وطنية، لقال: هي المخطوطات والرسائل والكناشات. لو سألنا متخصصاً في تاريخ القرن التاسع عشر الميلادي، لقال: هي التقارير القنصلية والصور الشمسية والنقود. لو سألنا متخصصاً في تاريخ القرن العشرين، لقال: هي الخطب المسجلة والأفلام الوثائقية والاستجوابات والأشعار والأغاني.. من الواضع أن التعامل مع الأحجار المنحوتة غير التعامل مع الكتابات المنقوشة، التعامل مع الأواني والأنسجة غير التعامل مع الأفلام والأسطوانات: في كل حالة يجب على الباحث أن يكتسب مهارة خاصة، أن يستعين بخبير معين، أن يتدرب على قواعد مضبوطة لفكّ نوعٍ محددٍ من الرموز والألغاز. لا وجود للمؤرخ المطلق كما لا وجود للوثيقة المجردة. كل ما يوجد هو وثيقة متميزة يستعملها باحث متخصص. وينبني على هذا الوضع نتائج تتعلق بالكيفية التي يفهم بها المتخصص صناعته بل التاريخ. من يتأمل يومياً الأحجار، أو حبوب الذرة، أو أواني الفخار، لا يفهم التاريخ كما يفهمه ويتصوره من لا ينفك يقرأ المخطوطات، أو يتابع تطور أسعار القمح أو اللحم. لكلٍ وثيقته ولكلٍ تاريخه.

جمع الناصري أخبار الدولة السعدية. اعتمد على روايات الأنصار وعلى كتابات الأعداء بل لجأ إلى أقوال كاتب بورتغالي. جمع كل ما يمكن أن يجمعه في عصره، وألف ما وجد متوخياً من تأليفه الصدق والأمانة. واليوم لا نعتبر مصادر الناصري أصولاً، بل لا نعدّ الناصري نفسه أصلاً لمعرفة تاريخ السعديين. تحول إلى مرجع بين المراجع، لأنه احتفظ لنا بمحتوى مؤلفات ضاعت بعده. نعتبره شاهداً بين الشهود، لا على عصر

السعديين، بل على العصر الذي عاش فيه هو. لم نعد نرى فيه مؤرخاً لما سبق زمانه، بقدر ما نرى فيه وثيقة على نفسه وعلى زمانه. كان يظن أن معلوماته كافية ونحن نرى أنها ناقصة، وهذا النقص نفسه أصبح دليلاً على الأفق الثقافي لعالم موظفٍ مخزني في نهاية القرن الماضي. كان يظن أنه اعتمد على وثائق ونحن نقول إنه جمع أقوالاً وآراء. كان يبحث عن شهادات ونبحث نحن عن معالم أصلية[1]. توجد إذاً ثنائية في معنى الوثيقة، يشير إليها كروتشه في الفقرة التالية «يعني المؤرخون بالوثائق عادة المعاهدات والعقود العدلية والقرارات الإدارية والرسائل الديبلوماسية، إلخ. ولا شك أن هذه تمثل من جهة بقايا من إنجازات الماضي، لكنها من جهة ثانية تمثل شهادات عن وقائع، ومن هذا المنظور يجب أن تضاف إلى أقوال الشهود. كما أن الأخبار المروية تكتسي وجهين اثنين. مهما استخففنا بها كروايات، فإنها تحتفظ، بمجرد كونها رواية، بقيمتها كشهادة». (ص 7 - 106).

2.2.2 العلوم المساعدة

يردد كثيراً المؤرخون الفرنسيون المعاصرون فقرة كتبها لوسين فيفر، مؤسس مدرسة **الأنّال** (الحوليات): «لا شك أن التاريخ يكتب اعتماداً على الوثائق المكتوبة، إن وجدت. لكن يمكن، بل يجب، أن يكتب اعتماداً على كل ما يستطيع الباحث، بمهارته وحذقه، أن يستنبطه من أي مصدر: من المفردات والرموز، من المناظر الطبيعية ومن تركيب الأجر، من أشكال المزارع ومن الأعشاب الطفيلية، من خسوفات القمر ومن مقارن الثيران، من فحوص العالم الجيولوجي للأحجار ومن تحليلات الكيميائي للسيوف الحديدية». (1965 ص 428). تستغل هذه المقولة لغرضين: أولاً لتفنيد نظرية أنصار التاريخ التقليدي، الحربي / السياسي / الديبلوماسي، الذين يقررون باستمرار أن لا تاريخ بدون وثائق مكتوبة، وثانياً للدفاع عن التناهج، أي التعاون العضوي بين التخصصات المختلفة على أساس أن التاريخ هو «علم العلوم». كل مثل ذكر في قولة لوسين فيفر يشير إلى تخصص: المفردات إلى اللغويات وعلم الأعلام والألقاب، الرموز إلى علم الشارات (**الرنوك**) والطوابع والعلامات، المناظر إلى الجغرافيا، المزارع إلى التقنيات، القمر إلى تاريخ الطقس وعلم الهيئة، الأحجار إلى طبقات الأرض، السيوف إلى الطبيعيات، إلخ. هذه التخصصات تسمّى عادة **علوماً مساعدة** وهي في الواقع إما مباحث جزئية مثل الشارات والموازين والألقاب، وإما علوم قائمة بذاتها تساعد المؤرخ

---

(1) العبارة لشامبوليون في رسالة للعالم الألماني فون هامبولت. لاكوتير ص 344.

في عمله كما أن التاريخ يساعد أحياناً المتعاطين لبعض تلك العلوم. لا يمكن، في وقت معين، حصر العلوم المساعدة لأنها تتعدد وتتنوع باستمرار. يحتاج القاضي دائماً إلى خبراء، وعددهم يتكاثر مع تقدم العلوم، كذلك المؤرخ يستغل كل خبرة جديدة يتحقق من نفعها له. آخر ما ظهر في علم الحياة توزيع التركيبة الدموية بين أجناس البشر، فاستنبط منه المؤرخون نتائج مهمة [3.6]. وهكذا نلمس توسيع معنى التاريخ بتنوع الوثائق. بهذا التوسع تظهر مشكلات مستحدثة وتعرض شبهات لم تكن واردة من قبل حول مفهوم التاريخ نفسه، سنتعرض لها كلها في آخر فصل التاريخيات [3.10.3].

2.2.3 المعنى لغوياً

استعملنا إلى حدّ الآن كلمة وثيقة جرياً على العادة، مقابل الكلمات المشتقة من المفرد اللاتيني **دوكومنتوم** الذي يحمل في الأصل معنىً قانونياً. يطلق على الحجّة التي تقنع القاضي، والمعنى نفسه تحمله كلمة **افدنس** الانجليزية. بما أن المؤرخ العربي ما زال يستعمل في الغالب الحجج المكتوبة المخطوطة، فإنه يرى أن كلمة وثيقة العربية هي أحسن مقابل للكلمة اللاتينية. لكن إذا أدخلنا في الاعتبار أنواع الحجج الأخرى، تبدو في الحين أن كلمة وثيقة ضيقة بالنسبة للمحتوى الموجود في الذهن. بأي مفرد عربي آخر يمكن أن نعوّض تلك الكلمة التي أصبحت اليوم غير صالحة؟ الاستعمال اللغوي نفسه يشير إلى وجود مشكل اشتراك معنوي. نسوق هنا بعض الأمثلة:

نقول التفسير **بالأثر** أو **بالمأثور** ونعني به تفسير الصحابة المنقول إلينا بطرق صحيحة، تشير الكلمة إلى قول، وفي الوقت نفسه نتكلم على الأثريات ونعني بها الارخيولوجيا وهي علم يدرس البقايا المادية بشتى أنواعها. كلمة أثر تدل في آن على المسموع (المنقول من الصدر إلى الصدر) وعلى المكتوب (المخطوط والمطبوع) وعلى الشيء الطبيعي. نقول الشاهد هو من حضر حدوث حادثة ومن يشهد فيما بعد على حدوثها، ونقول كذلك شاهد القبر وهو العلامة الدالة عليه، فالشاهد إذاً بشري وطبيعي. نقول هذا رسم ملكية وهو مكتوب، ونقول رسم الشيء وهو صورتـه. هذه بعض المفردات المستعملة والاشتراك المعنوي بادٍ فيها، بسبب التوسع المطّرد في الاستعمال. يحق لنا أن نسير في الاتجاه نفسه وأن نعمّم ما كان مخصصاً، فنقول **الشواهد** ج شاهدة هي كل أنواع مخلفات الماضي، مهما كانت أشكالها وموادها ومنافعها، **الرسوم** ج رسم (مقابل **الايقونوغرافيات**) هي الشواهد التي تحمل رموزاً غير كتابية. والوثائق هي الرسوم المكتوبة بكل أنواعها، بما فيها الأشرطة والنسائخ المستحدثة..

هذا حلّ موقت لأن التطور لا يقف عند حدّ. إن الكلمات التي كانت مخصصة، وعممناها نحن، ستزداد تعميماً في المستقبل ويزداد بذلك اشتراك معانيها، لأن المخلفات تتضاعف باستمرار، بالنسبة للماضي وللحاضر. نخلف اليوم آثاراً أكثر مما خلف أسلافنا، ونكتشف كل يوم آثاراً جديدة عن الماضي. بل نكتشف أن كل شيء قابل ليتحول إلى شاهدة، إذا نظر إليه من منظور معيَّن (كولينجوود ص 247).

2.2.4 الشاهدة صفة

نصل إلى مقولة شهيرة: المؤرخ ينشىء وثائقه. كيف يصح ذلك؟ أوليست الشاهدة شيئاً انحدر إلينا من القرون الخالية، فهي قسم من الماضي حاضر بيننا؟ هذا ما نفهم من كلام ديفيد هيوم: «يجد المرء في الخلاء أطلالاً كثيرة، فيستنتج أن البلاد كانت مسكونة في الماضي، أما إذا لم يَرَ شيئاً من ذلك، فلا يستطيع أن يصل إلى أية نتيجة»[1]. تقع واقعة فتتجسد في شاهدة؛ يعثر المؤرخ على الشاهدة فيستحضر الواقعة. تعود إلى الوجود، في ذهن الباحث على الأقل، باعتبار الشاهدة الدالّة على وقوعها. يلتقي جيشان، ينتصر أحدهما على الآخر فيشيد نصباً لتخليد ذلك الانتصار. إذا كان النصب يحمل مكتوباً، قرأ المؤرخ فيه تاريخ المعركة وأموراً كثيرة أخرى. إذا لم يوجد أي مكتوب، يمكن للباحث، بوسائل غير مباشرة ألمح إليها لوسين فيفر، أن يصل إلى نتائج مماثلة. وإذا لم يكن أي رسم؟ كنا نظن أن الواقعة ستتبخّر في الهواء وتصبح، كما يقال، قد عفّى عليها الزمان. لكن اليوم، بتحليل التربة، بالتصوير الجوي، بدراسة بقايا اللقاح، الخ.. يمكن التوصل إلى معرفة جانبٍ مما وقع. أشياء جامدة، ما كان أحد يتصور أنها تحتفظ بذكرى المعركة، ها هي اليوم تخاطبنا عنها كما يخاطبنا أبو تمام عن غزوة عمّورية. هذه شواهد من إبداع المؤرخ، أو لنقل، من إبداع التاريخ على يد المؤرخ المعاصر. سبب هذا التطور هو بالطبع تقدم علوم الطبيعة، ميل الإنسان المعاصر إلى كنز التُحف بل النفايات، لكن يوجد سبب آخر، ربما أكبر أهمية، وهو الاكتشاف أن التاريخ هو الماضي ـ الحاضر. بدا هذا التعريف أول الأمر وكأنه يضيّق الخناق على المؤرخ ويحدّ التاريخ بالمذكور المحفوظ، ثم اتّضح بعد التدقيق أن العكس هو الصحيح. الماضي ـ الحاضر يعني أن لكل واقعة آثاراً إلى اليوم وستبقى بصورة من الصور بعد اليوم. إذا بحثنا عليها، إذا تعلمنا كيف نكشف عنها الستائر والحجب،

(1) هيوم، بحث في العقل البشري، (باريس 1947).

أدركناها. كل شيء شاهد بالقوة على شيء آخر[1].

يتكلم الألمان على **اليوريستيك**، العلم الذي يبحث في طرق التوثيق، أي تصور أنواع الأصول التي تمكن المرء من تحقيق الحق. ويتكلم الفرنسيون على **الإشكالية، أي** النظر في المسألة المطروحة وفي وسائل تصورها على وجه يجعل حلها ممكناً. وكلا المفهومين يشير إلى أن الباحث يتصور الشواهد قبل الحصول عليها، بل لا يكتشفها إلاّ إذا تصورها. لذا، يبدأ الباحث اليوم من قضية، ثم يتصور وسائل الإثبات، أي الشواهد، فيبحث عنها، باللجوء إلى علوم أخرى متقدمة، ليست دائماً العلوم المساعدة التقليدية. ويجد عادة الشواهد في أشكالٍ شتّى: في أشياء مدروسة لم تعد تعتبر أصولاً ويحولها هو إلى أصول، أشياء عادية تستعمل يومياً، لا يرى أحد فيها صفة «الشهادة» على حدوث حدث ويجعل منها هو شاهدة. أنواع الشواهد لا تحصى: معادن، أتربة، ورق، حبوب، قبور، كلمات، نقوش، ألوان، خطوط، حركات، صور، أحلام، الخ..

2.2.5 ترتيب وإشكال

النصب شاهدة وكذلك البراءة واللوحة الزيتية والقطعة المسكوكة واللقب الرسمي.. ماذا نعتبر في كل واحدة من هذه الشواهد؟ الحامل؟ الصناعة؟ المعنى الظاهر؟ الإشارة الخفيّة؟ إذا اعتبرنا الحوامل نجد أن الكلمة المنقوشة غير المكتوبة بالقلم على رق الغزال وغير الكلمة المسموعة في رواية شعرية. لكل واحدة منها متخصص. إذا اعتبرنا المعنى الظاهر، شيخ القبيلة ليس هو شيخ الزاوية أو عضو مجلس برلماني. إذا اعتبرنا الإشارة الخفيّة، الهلال في سجادة إيرانية هو غير الهلال في لوحة زيتية إيطالية. على أي أساس نرتب الشواهد؟

نفتح كتاب اندريه **كورفيزيه(1980)**، وهو مدخل للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي المعاصر موجه لطلبة الجامعة الفرنسية، فنجد الترتيب التالي: الوثائق المكتوبة، الشواهد الايقونوغرافية (الرسوم في تعريفنا)، الأنصاب المادية، الرسوم المرئية والمسجلات الصوتية. واضح أن الاهتمام هنا بالكم، بقابلية أنواع الشواهد المختلفة للاستغلال الاحصائي، لأن دور الإحصاء في الاقتصاد والاجتماع أساسي. فيميز المؤلف بين الوثائق المتناثرة والمتسلسلة، بين الجداول الأولية الموجودة في الوثائق نفسها والجداول

(1) الفكرة التقليدية عن الحفظ صحيحة. كل الوقائع، كبيرها وصغيرها، محفوظة، لكن الآن وفي هذا الكون، إلا أن المحفوظ ليس معلوماً بالضرورة.

المولّدة المستنبطة التي هي من اجتهاد الباحث. فهذا ترتيب يلائم نوعاً خاصاً من التأليف التاريخي. واضح أنه لا ينفع دارس الأرخيات الذي قد يلجأ بدوره إلى الإحصاء ولكن من منظور مختلف خاص به [3.5].

نلاحظ أن ترتيب أنواع الشواهد يعكس دائماً همّ كل تخصص: فالتاريخ السياسي/ الديبوماسي يضع على رأس القائمة الشواهد المكتوبة، المخطوطة أو المطبوعة؛ وتاريخ الفن الرسوم والأشكال التمثيلية مهما اختلفت حواملها؛ والأرخيات المواد المستعملة؛ وتاريخ الإنتاج الجداول الاحصائية، الأولية والمولدة، وتاريخ الذهنيات الأدبيات والأساطير والأحلام. بناء على هذه الملاحظة يمكن القول إن أي مجتمع، في أية حقبة، يخلّف نوعين من الشواهد: النوع الأول غير مقصود لأنه طبيعي ملازم للحياة البشرية، والنوع الثاني مقصود. فالمؤرخ المتخصص يهتم أساساً بهذا الأخير ويضعه دائماً على رأس القائمة. هناك إذاً علاقة قائمة بين كل مجتمع وما يترك من مخلفات. قلنا إن كل شيء قابل ليكون شاهدة، ولكن لم نقل إن ذلك صحيح في كل مجتمع وفي كل حقبة. لذلك وجب الاعتناء أولاً وقبل كل شيء بالإشكالية لتحديد نوع الشواهد المطلوب. وهنا تطرح مسألة في غاية الأهمية: إذا كانت إشكالية البحث تستدعي صنفاً معيناً من الشواهد، هل ذلك الصنف يستتبع إطاراً معرفياً عاماً في كل الاستنتاجات وبالتالي في الرؤيا إلى التاريخ ككل؟ المؤرخ هو الذي يكتشف الشواهد، فهل الشواهد تسيّر فيما بعد فكر المؤرخ؟ هل في كل من الأنصاب، أو النقوش، أو العقود، أو الجداول، أو الرسوم، أو الأساطير، إلخ، رؤيا ضمنية إلى الزمان والمصير، يتشبع بها الدارس المتخصص ولا يستطيع بعدئذ التخلص منها [3.10].

الفصل الثالث

النقد

يبدأ العلم المعقول بنقد التقليد الموروث.
رانكه

دلائل الامور اشد تثبيتاً من شهادات الرجال.
الجاحظ

2.3.1 النقض

بين الشاهدة والواقعة يقف المؤرخ متسائلاً. من أين يستوحي تساؤلاته؟ يعيش المؤرخ دائماً داخل التاريخ، لا يبتدعه ابتداعاً، حتى ولو كان شامبوليون. هناك إذاً علم موروث، مهما كانت قيمته، وفي نطاقه تطرح أسئلة بديهية. هي المنطلق وهي التي تتعرض، طبيعياً، للنفي أو التحوير.

يبحث المؤرخ عن شواهد، فيجدها عند الخبراء (أصحاب العلوم المساعدة) مهيأة للاستعمال. هذا واضح بالنسبة للغويات أو الرقميات أو الحلميات.. لا يأخذ المؤرخ الكلمة، أو الأسطورة، أو اللوحة الزيتية، إلا بعد أن يكون الخبير قد درسها من قبل. هناك إذاً أشياء قابلة لتكون شواهد، بمجرد أن يطرح المؤرخ سؤالاً أو يتقدم بفرضية في شأنها، شريطة أن يوجد خبير ليهيّء مسبقاً أصل الشاهدة. حينذاك، وحينذاك فقط، يشرع المؤرخ في عمله الذي هو في جوهره مقايسة، مماثلة ومفارقة، فصل وربط، مقاربة ومباعدة [5.3.1.3].

قلنا في فصل سابق إن الأحداث بمثابة جزئيات مختزلة من التيار الزماني، قابلة أن تكون أسباباً في حاجة إلى نتائج، أو نتائج في حاجة إلى أسباب، وصاحب الأمر في هذه القضية هو المؤرخ الذي يسمي الأشياء [5.2.1]، فيقول هذه سابقة وهذه لاحقة، بالنظر إلى قضية مطروحة. مجموع الشواهد يقابل مجموع الأحداث المذكورة /المروية/ المحفوظة، ونسبة هذه بتلك هو بالضبط ما يعرف **بالنقد**.

الكلمة مشتركة، كغيرها من الكلمات المستعملة في هذا الفن. ماذا يعني النقد

عند المؤرخين؟ ما هو الفرق بين نقد المؤرخ ونقد الأديب أو الفنان أو الفيلسوف. .؟ ما علاقة النقد بالنقض؟ يبدو المؤرخ المحترف وكأنه رجل لا يهمّه إلاّ تشكيك الناس في معتقداتهم التقليدية. هل لهذا الظن أصل في الواقع؟

يقول الطبري في مقدمة تاريخه: «فما يكن من كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه أو يستبشعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتي من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدّينا ذلك على نحو ما أدي إلينا». فنقول هذا كلام حافظ ناقل. ثم نقرأ عند الناصري قوله عن قضية شرف السعديين: «مستند من يطعن في نسبهم عدم وضوحه، ولا يلزم من عدم وضوحه عدم ثبوته في نفس الأمر. هؤلاء السادة الزيدانيون، لو فرضنا أنهم ما كانوا ملوكاً، ولا بلغوا من الشهرة إلى حيث ما بلغوا، ثم ادعوا هذا النسب الكريم، فلا سبيل لأحد أن يدفعهم عنه إلا بقاطع، ولا قاطع كما علمت». (ج 7 ص 5). بما أن الكلام مبني على مسلمات وقواعد استنتاجية متفق عليها، نقول إن الناصري، على الأقل في هذه النقطة، أقرب إلى طريقة المؤرخ المعاصر من الطبري. كلام الناصري هو في الحقيقة صدى لردّ ابن خلدون على منكري نسب ابن تومرت. يسوق القاعدة الفقهية نفسها، وهي أن الانتساب لا يدفع إلا بقاطع، ثم يعزز ذلك بملاحظات حول طبائع العمران. يفند قول المعترض، أن الرئاسة لا تكون إلا في أهل الجلدة، وأن ابن تومرت لو كان عربي الأصل لما نال الرئاسة في قبيلة بربرية، بأن النسب قد تنوسي مع مرور السنين، فلم يعد ابن توترت محتاجاً إليه، فادعاؤه الشرف مع عدم الحاجة إليه دليل على صحته (ص 44و 45).

إن الطبري يمتنع من إعمال العقل في رواية الأخبار، يَنقل هذه كما وصلت إليه حتى وإن خالفت أوامر الدين أو عارضت الذوق السليم. أما الناصري فإنه يبدي رأيه في أقوال الماضين إذا كانت مناقضة لقاعدة شرعية؛ وابن خلدون يمحص الأخبار اعتماداً على العادات والقواعد المطردة في الاجتماع البشري. إلا أن أقصى ما يرقى إليه نظر ابن خلدون وحكم الناصري هو إثبات إمكان الأمر المدروس. حاصل كلامهما هو أن شرف ابن تومرت وبني سعد غير مستحيل، وهذا ليس هو المطلوب. المسألة الحقيقية هي لماذا ادعاء الشرف، لا هل هو ممكن أو مستحيل في ذاته؟ جواب الفقيه ودارس العمران لا يفي إذاً بالغرض، ولا يمكن أن يقنع المؤرخ.

لا يعني النقد التاريخي إبداء رأي الفقهاء وعلماء الاجتماع. سبق أن ذكرنا قول

فوستل: «قد نلاحظ عند الأقدمين أشياء كثيرة لا توافق العقل والذوق، وهل يدل هذا على أنها لم تقع بالفعل؟» (ص 153). يؤكد فولتير، إمام التاريخ الفلسفي: «لو رضي المؤلفون بأن يقدموا العقل على الحفظ، وأن يمحصوا الأخبار قبل روايتها، لما تمادوا في تسويد الصحائف ونشر الأغاليط». (ص 43)، فيعارضه فوستل، حامل لواء التاريخ النقدي: «لا يكفي أن نقرأ النصوص، يجب أن نقرأها قبل أن نجعل من آرائنا عقيدة راسخة». (ذكره سنيوبوس ص 120).

أوضحنا أن الحدث هو في الوقت نفسه ممكن ومحقق وحتمي. قبل أن يحدث فهو أحد الممكنات، والإمكان لا يضمن الحدوث؛ بعد أن يحدث ينتظم في سلسلة متراصّة من السوابق واللواحق، دون أن ينعكس الأمر ويصبح الحدث أمراً محتماً قبل حدوثه. الواقعة إذاً صنف مستقل، يتداخل فيه الممكن والحتمي وذلك بسبب الحدوث الذي هو وقوع في الزمان. بناء على هذا التعريف يبدو واضحاً أن نقد الفقيه وعالم الاجتماع، اعتماداً على القواعد الانشائية والعادة المستقرة، ليس من قبيل نقد المؤرخ المتعلق أساساً بالحدوث. أين تقع بالضبط نقطة الاختلاف؟

كل من الطبري وابن خلدون والناصري وفولتير يعتمد على الرواية ولا يتجاوزها. صحيح أن كل واحد من هؤلاء يعطي للرواية معنى خاصاً، رواية الطبري ليست رواية ابن خلدون، وفولتير لا يطمئن إلا للرواية المطبوعة لأنها مستقرة عكس الرواية المحفوظة في الصدور أو في الصحائف المخطوطة. لكن رغم هذا الاختلاف في المواقف، الذي يبدو أحياناً شاسعاً، فإن الأصل يبقى عند الجميع هو الخبر المروي. أما فوستل، ممثل التاريخ النقدي، فإنه لا يسجن نفسه أبداً في نطاق الرواية. ينطلق منها، وهذا أمر لا مفرّ منه، ولكنه يجهد للتخلص منها، والوصول إلى الشاهدة؛ والشاهدة عنده ليست هي الرواية وإن كانت مضمنة فيها. الوقوف عند ظاهر الرواية يجعل من النقد مسألة حكم و رأي، في حين أن اعتماد الشاهدة التي تتطلب دائماً الاستنطاق، يجعل من **الإدراك** و **التفهم** هدف المؤرخ الأساسي. قد نجد عند قدماء المؤرخين إرهاصات لهذا الموقف، ولكننا لا نجده واضحاً إلّا في القرن الماضي، حيث تم الانتقال من الحكم (الأخلاقي، القانوني، العلمي، إلخ) إلى مجرد **الفهم** [5.3.3]. نتج عن هذا تحويل الانتباه من المعنى الظاهر إلى الإشارة الخفية. يمكن لنا أن نستعمل في هذا المقام عبارة الجاحظ المعتزلي (دلائل الأمور أشد تثبيتاً من شهادات الرجال)، ونقول إن المؤرخ

المعاصر، المؤرخ الناقد، يقدم دائماً دلائل الأشياء (الشواهد) على شهادات الشهود[1].

2.3.2 التدقيق

يميز كروتشه ثلاث مراحل في دراسة شؤون الماضي: **الفيلولوجيا** ثم التاريخ ثم الفلسفة (ص 125)، ويعني بهذه الكلمات ما نعبر عنه بالتحقيق والتفسير [5.3.1] والتأويل [5.3.3]. نبقى في هذا المقطع على مستوى المرحلة الأولى.

ما يسميه كروتشه فيلولوجيا، الاشتقاق، لأنه يعتبر التاريخ التقليدي المكتوب فقط، قابل للتعميم تماماً كما وسّع مفهوم الوثيقة من النص المكتوب إلى الشاهدة المادية. لنأخذ كلمات منقوشة على نصب حجري، أو على مسكوك، أو على نسيج، أو على رق غزال، إلخ، فقبل أن نحاول فكّ ألغاز الكتابات لا بدّ من فحص كل **حامل** على حدة، لأن ذلك الفحص المادّي قد يسهّل قراءة النقوش. اللغوي خبير، ولكنه خبير بين خبراء كثيرين، تعج بهم اليوم المخابر الملحقة بالمتاحف وكبرى خزانات الكتب، يخدمون البحث التاريخي كما يخدمون التحقيق القضائي. يقومون بعمل يشبه إلى حدّ عمل الصاغة التقليديين، يميّزون الصحيح من الفاسد، فيكون نقدهم قريباً من المعنى الاشتقاقي للكلمة. هل هذا هو نقد المؤرخ؟

نلاحظ أن كبار المؤرخين يستغلون باستمرار أعمال المدققين، ومع ذلك يحتقرونهم ويستهزئون بهم[2]. يشير ابن خلدون إلى غفلة الرواة، ويعطي كمثال على ذلك ما فعله مؤرخ إحدى دول الطوائف في الأندلس من ذكر أسماء قضاة ملوكها، اقتداء بمن سبقه من المؤلفين، دون أن ينتبه إلى أن دور القاضي قد تقلص ولم تعد له في القرون الأخيرة أهمية. يتساءل ابن خلدون كذلك عن الفائدة من ذكر أسماء الأمراء الذين ماتوا قبل الاحتلام، من ذكر أسماء زوجات وأولاد الشاعر ابن المعتز الذي بويع خليفة يوماً واحداً؟ هذه دقائق يتعب البحاثة **المفنن** (الكلمة عند ابن النديم) في التنقيب عنها، ويلتذ بها، لكنها ليست من قبيل النوادر أو أخبار الآحاد، إذ لا تحمل في طياتها أية إشارة؛ ليست رموزاً دالّة على مغزى. وهنا تختلف نظرة المؤرخ ونظرة المدقق. قد يرى

---

(1) قد يقال: أوليس هذا قانون ابن خلدون؟ نعم ولكن ابن خلدون وقف في نصف الطريق، لأن «الأمور» التي يرتكز عليها قواعد اجتماعية بشرية وليست طبيعية مادية. لم تكن الطبيعيات قد تأسست بالفعل في عهده. لذا، يختلط عنده الفحص والفهم بشيء من الحكم التقييمي. [4.4].

(2) انظر في كتاب لانغلوا وسنيوبوس الفرق بين نقد المدقق (أصل الوثيقة، سلامة لغتها، الخ) ونقد المؤرخ (أمانة الراوي، مطابقة المضمون للواقع، إلخ).

الأول أهمية حدث ما ولا يربط تلك الأهميّة بظروف الحدث، بمعرفة الطالع مثلاً أو حالة الطقس. إذا أهمل هذه المعطيات، أو أخطأ عند ذكرها، وعارضه المدقق، فلا عجب أن يتضايق من هذا النقد ويصرّ على التمييز بين نظر المؤرخ وتدقيق المدقق. ونجد عبارات من هذا التضايق عند ابن خلدون وعند فولتير وعند مونتسكيو.

يخطىء المؤرخ الفذ في جزئيات (تواريخ، أسماء، ألقاب، أعداد، إلخ.)، في حين أن المدقق (البحاثة، المفنن)، الذي لا يرتكب أبداً مثل هذه الهفوات، يهمل أحداثاً خطيرة تقع حوله ولا يراها. هذا شأن المدقق الذي يظن أنه مؤرخ، أما إذا فهم أن الهدف من خبرته هو مساعدة المؤرخ أو القاضي أو المحتسب أو الوزير، ويقبل أن يقف عند حدّ مهنته، فيمكن القول إن عمله مفيد في كل الظروف، وإن التاريخ العلمي لا يستغني أبداً عنه. إن المؤرخ الذي يقول اليوم: هذه دقائق تافهة قد يجد فيها مستقبلاً ما يعزز به نظرية أو يفند به أخرى. أو لا نسمع الاحصائيين يشتكون اليوم من شحة المعلومات حول الطقس أو الأمراض أو الأسعار، تلك المعلومات التي كانت تبدو إلى وقت قريب تافهة؟ إن احترازات المدقق هي التي تحمي المؤرخ من نفسه، وتمنعه من أن ينساق مع الخيال فيكتب تاريخ الممكن المحتمل لا تاريخ ما حصل فعلاً. إن علم الأنساب أو الشارات أو الموازين أو المسكوكات ليس هو علم التاريخ، ولكن التاريخ النقدي لا يكتب بدونه.

لا يتلخص نقد المؤرخ في تحقيق الجزئيات، في عمل الخبير المدقق، وإنما ينطلق منه ويرتكز عليه.

2.3.3 الاحياء

ينطلق المؤرخ من شاهدة (مسكوك، نصب تذكاري، آنية، قطعة نسيج، قصائد وأمثال، إلخ). وينطلق كذلك، وفي الوقت نفسه، من رواية، قديمة أو حديثة، أسطورية أو علمية، حول موضوع الدراسة. لا يوجد حدث إلاّ وقيلت فيه أقوال وصلت إلينا بطرق مختلفة. تحيط بكل موضوع أسطوغرافية[1]. لا يدخل الباحث في أي موضوع دون أن يُكون فكرة مسبقة عنه. لا يمكن محو أساطير هوميروس من ذهن **شليمان**[2]، ولا أسطورة نابوليون من ذهن المؤرخ المعاصر الذي يتصفح رسائله من إيطاليا إلى مدراء

(1) الأسطواغرافية، بالمعنى الضيق، هي مجموع ما قيل وكتب حول موضوع معين. وتسمى أحياناً أدبيات الموضوع، العبارة مستوحاة من الانجليزية. فهي غير **الأصول**، غير الوثائق الأولية.

(2) هاينريش شليمان هو العالم الأثري الألماني، العصامي، الذي اكتشف سنة 1870 موقع مدينة طروادة.

الثورة في باريس. نسمي الرواية الموروثة، الفكرة المسبقة حول الموضوع المدروس، **التقليد** أو **المسند**. ونظر المؤرخ ليس سوى مقابلة الرواية الموروثة بالشاهدة القائمة. يقول رانكه: «علم التاريخ يبدأ بنقد التقليد». ويقول رينان: «جوهر النقد هو إدراك حالات مخالفة جداً لما نعرف من محيطنا العادي». المعنى واحد لأن التقليد يجعل المرء ينكر الحالة غير العادية. التقليد بمثابة حكم مسبق على المعروف والمنكر، هو المرجع، المرتكز، القاعدة المسلمة التي تقاس عليها كل حالة. والنقد التاريخي يكسر ذلك الحاجز النفساني والمنطقي، يتجاوز الحكم التلقائي السلبي ويتحرر من قيد الموروث لينفتح على حالات «منكرة».. النقد إذاً هو شرط التفهم، وإن كان التفهم لا يقود بالضرورة إلى الفهم الحقيقي.

الشاهدة نص مغلق، خطاب غير معرب. هذا واضح فيما يتعلق بأبي الهول أو بصمّ منحوتٍ إو بهندسة مسجد، إلخ. لكن عندما تكون الشاهدة قصيدة مثلاً، فإن الأمر يبدو مختلفاً إذ نستمع إليها كما لو كان ناظمها أحد المعاصرين لنا. وهذا خطأ كبير، كثيراً ما يسقط فيه من لا يملك ذهنية تاريخية. يكفي أن نتذكر هيروغليف مصر قبل شامبوليون، وعشرات اللغات المنقوشة والتي لا زالت غير مقروءة لكي نقتنع أن النص المكتوب، مهما بدا لنا واضحاً، هو دائـمـاً مغلق مختوم، مثله مثل الشواهد الطبيعية الأخرى. هذه مفردة (لقب، تحلية، تعريف قضائي، إلخ) تشير إلى معانٍ استحالت إلى غيرها مع مرور الأيام فيصعب التمييز بين السابق واللاّحق فيها.. هذا بناء في قلب افريقيا شيّد بنوعٍ من الحجر لا يوجد مثله إلاّ في اليمن، زينت جدرانه بتصاوير غير معروفة وبألوان غيرِ عادية.. هذه أوانٍ اكتُشفت في بلد، تشبه مصنوعات بلد آخر، ولا ندري هل هي مستوردة أم محلية أم مصنوعة محلياً تحت تأثير اجنبي.. الشاهدة دائماً مستغلقة لأنها كالصخور البهماء التي تمكث آلاف السنين في جوف الأرض قبل أن ترمى على السطح إثر انفجار بركاني. الشاهدة بهماء لأن عناصرها متداخلة مختلطة، فلا يمكن أن تعبر على حدث واحد. لا بدّ إذاً من تفكيكها إلى عدد كبير من الأجزاء وردّ كل جزء إلى إطاره الأصلي. لا تدخل القطعة النقدية الواحدة في إطار واحد، إذ تلتقي فيها وتتقاطع إطارات مختلفة: الأول خاص بالكتابة والثاني بالمعدن والثالث بالشارات والرابع بالصور والخامس بالألقاب، إلخ. يستدعي التفكيك مقابلة مستمرة بين هذه المستويات المختلفة أولاً، وثانياً بين المستويات، مجتمعة أو مفترقة، والرواية التقليدية. كل تناقض بين مستوى وآخر يدل على غش وتدليس، وكل تناقض بين أحد المستويات والرواية يدلّ

على خطأ الراوي[1].

هذا التفكيك، وما يتبعه من جمع وتحريك، هو جوهر نقد المؤرخ [5.4]، والتحريك هو بالضبط الفهم. لقد لوحظ مراراً أن الهيروغليف يشبه إلى حدّ كبير احدى الشرائح المصورة. وأحسن مثال على عمل المؤرخ هو تحليل فيلم سينمائي. إن مشاهد الشريط تحيل على أحداث وقعت في أزمنة صورت حسب ترتيب غير الترتيب الأصلي. لنقصّ هذه المشاهد، واحداً واحداً، ثم نخلطها ونصوّرها على شريط جديد. بعد هذا ندفع الفيلم في مرحلة أولى إلى مخبر لتُجرى عليه فحوص حول تكوينه الكيماوي، وفي مرحلة ثانية إلى بحاثة مدقّق ليستخرج منه معلومات حول الملابس أو الحلي أو المأكولات أو الحروف، الخ. لا يعنى الخبير ولا المدقق بالترتيب إذ المعلومات التي تهم هذا أو ذاك قد لا توجد إلّا في مشهد واحد. ولكن، بسبب عدم الاهتمام بترتيب المشاهد، يبقى الشريط مستغلقاً. لا يتضح معناه إلا بعد أن يفكك، في مرحلة ثالثة، إلى أجزاء أكبر من الجزيئة التي استخدمها الخبير أو المدقّق، يتم جمعها وترتيبها. لا شيء يحد نظرياً حرية «مركّب» الفيلم، ولكن عدد أشكال التأليف الممكنة محدود باعتبار محتوى المشاهد والصنف الذي ينتمي إليه الشريط. بعد هذه العملية، وبعدها فقط، تتحول الصور المتحركة إلى شريط بالمعنى الكامل، إذ يصبح له معنى ومقصد في ذهن المشاهد، معنى يعطى لكل مشهد دلالة ووزناً ودوراً.

الشاهدة بمثابة الشريط، مادة نقشت عليها أو ضمنت فيها صور أحداثٍ متفاوتة الدلالة والقدم، فهي محمل أوسام وآثار متنوعة، ولا تصبح شاهدة على حادث معين إلّا إذا فككت وركبت من جديد في اتجاه خاص. هذا التوجيه هو الذي يحولها إلى إشارة. ومن هنا تكلم المؤرخون على الاستحضار والاحياء. هدف المؤرخ هو أن يجعل الشواهد الصامتة تحيا من جديد وتنطق. وهكذا يبدأ النقد التاريخي بالنقض والانكار وينتهي بالحشر والإثبات[2].

يتوقف الكثيرون عند المرحلة الأولى، عند الشك والتشكيك في الرواية التقليدية

---

(1) من الممكن جداً أن تحفظ وثيقة معينة بنية التغليط. لذلك يجب التمييز بين الوثيقة والشاهدة (أي المادة التي تحمل الشهادة). والشاهدة تكشف عن التدليس لأنها في الغالب أثر غير مقصود. لا فرق، على هذا المستوى، بين تقنيات البحث التاريخي والتحقيق القضائي، كلاهما يعتمد على صناعة خبير.

(2) قيل إن المؤرخ يتشكك في كل شيء ويتفهم كل شيء. يبدأ بالإنكار وينتهي بالايجاب. [6.3.3].

باستغلال التعارض بين أجزائها أو بينها والشواهد الطبيعية. يتوقف عنده الكثيرون لأنه إلزامي ولأنه صعب ومضنٍ إذ غايته تجريد الخبر ـ الأصل من كـل أسباب التلوين والتحوير. إلاّ أن الخبر وحده لا يمكن الباحث أبداً من الفصل في أية قضية. فتظهر هذه العملية الطويلة العسيرة في آخر المطاف قليلة الجدوى. لا يمكن الفصل إلاّ بالعثور على شاهدة، وهذه بدورها، بعد التدقيق والتحقيق، لا تفصح إلا بعد أن توضع في إطار، إلاّ إذا بعثت فيها الحركة. فيكلّل النفي بالإثبات.

يتفق النقد التاريخي في كثير من مظاهره مع النقد القانوني، أو العلمي أو الفني.. يعتمد على كل ذلك وكثيراً ما يستأثر بنتائج هذا أو ذاك، لكن النقد لا يكون تاريخياً حقاً إلّا إذا انتهى بالتحريك، ببث الحياة في الشواهد المستنطقة. وليس المقصود من التحريك استخراج خلاصة من مسلمة، كما هو الأمر في الحكم الأخلاقي أو القضائي، ولا إلصاق معنى بحادث في نطاق نسق مقبول مسبقاً، كما يفعل الناقد الأدبي أو الفني، بل المقصود هو استنباط معنى من شاهدة جامدة حسب توال خاضع لتتابع الزمان. ما يتوصل إليه المؤرخ هو وجهة الحركة المسيرة للحدث المستنبط من الشاهدة، وتلك الوجهة لا هي حتمية ولا هي عشوائية، بل تجمع بين الأمرين كما أبنّا ذلك في تحليلنا لمفهوم الحدث. قد يصل المؤرخ إلى توالٍ مخالف للعقل والقانون والأخلاق والذوق، وفي تلك المخالفة نفسها دليل على أن الحاصل قد حصل فعلاً ولم يكن مجرد تصور لممكن[1].

(1) لهذا المقطع علاقة بمفهوم البدوة وبمفهوم التآلفة. [3.10.5] و [5.4].

القسم الثالث

تاريخيات (الاسطوغرافيا)

الفصل الأول

التاريخ بالخبر

لكي تقبل شهادة على معجزة يجب أن تكون من اليقين إلى حد أن الخطأ فيها أقل احتمالاً من المعجزة نفسها.

هيوم

البدء والنمذجة

نتعرض في هذا القسم لما أسميناه التاريخيات، مقابل كلمة اسطوغرافيا وهذه تعني، بالمعنى الضيق، مجموع النتائج التي توصل إليها الدارسون للكتابات التقليدية مثل الحوليات والمذكرات والأخبار الجزئية والطبقات والسير.. الخ (لانغلوا وسينيوبوس)، وفي المعنى الواسع، دراسة طرق البحث والاستقصاء في شؤون الماضي[1]. يشير التحديد الأول إلى المضمون والثاني إلى الشكل. ما يهمنا نحن هو بالطبع المظهر المنهجي إذ الهدف من استعراض طرق الكتابة التاريخية هو استنباط مفهوم التاريخ عند المؤرخين، ولذلك ميزنا أنواع الكتابة بأنواع الشواهد المعتمدة. لكن هذا الاختيار نفسه يفرض علينا ترتيباً خاصاً، ليس هو الترتيب العادي ولا هو البديهي. لماذا نقدم أو نؤخر هذه الشاهدة، وبالتالي هذا النوع من الكتابة؟ لقد كتب الفيلسوف **كارل لوقيث** كتاباً حول فلسفة التاريخ (1949) ولم يفعل سوى قلب الترتيب العادي إذ بدأ بماركس وانتهى بالقديس أوغسطين. المشكل إذاً هو تبرير اختبارنا ترتيب الاتجاهات حسب الشواهد المستعملة. كل نمذجة تبدو عملية ذاتية، إمّا تهدف إلى التبسيط والتوضيح وإما تخفي فلسفة مقنعة.

الواقع أن المتأمّل في التاريخ يواجه باستمرار مشكل **البدوة** على مستويات

(1) لستر د. ستيفنس، **الاسطوغرافيا: قائمة مراجع**. 1975 [يحتوي على 2293 عنواناً، أغلبها من مؤلفين انجلو- أمريكيين].

مختلفة [3.10.5] و[5.5.2]. في النقطة التي نحن بصددها، عرض التاريخيات، نقول إن كل ترتيب قابل للنقاش، واختيارنا هو الأقل إشكالاً لأن إشكالاته هي بالضبط إشكالات التاريخ نفسه. لماذا نبدأ بالخبر المسموع في حين أن الكثيرين يجعلونه تاريخاً من الدرجة الثانية ولا يلجأون إليه إلّا إذا انعدمت الوسائل الأخرى؟ نفعل ذلك لأننا نلاحظ، كما يفعل الجميع، أن التاريخ المحفوظ بدأ بالفعل كرواية مخزونة في الصدور، بل إنه إلى يومنا هذا لا يزال يُحفظ. الكتابة تمثّل وسيلة فقط للحفظ، خلّفت مشكلات جديدة عكف عليها المنهاجيون منذ قرون وتفننوا في عرضها وتفصيلها، ومع ذلك يبقى التاريخ إلى اليوم مادّة تُروى. أوليس طبيعياً ـ ولا نقول ضرورياً ـ أن نضع التاريخ كرواية سمعية على رأس قائمة التواريخ؟ هذه خطة تبدو لنا مطابقة للمادة المدروسة.

3.1.1 تحديد

يصعب تحديد مفهوم التاريخ الشفوي بسبب الخلط المستمر بين مسائل متعلقة بالماضي والتاريخ وأخرى مرتبطة بالحاضر والانثولوجيا. لكي يستقيم كلامنا في هذا الموضوع لا بد أن نميز بين شؤون مختلفة:

ـ البحث عن أصول مروية لنصوص مكتوبة منذ قرون عديدة مثل ملحمة هوميروس أو الشعر الجاهلي، وهذا ميدان واسع يصول فيه ويجول مؤرخو ونقاد الآداب؛

ـ تدوين الأدب الشعبي، يختص به **الفولكلوريون** ولهم فيه مقاصد ومناهج معروفة؛

ـ تسجيل أخبار مجتمع لا يعرف، أو لم يعرف إلا مؤخراً، الكتابة؛ وهو ما يحصل اليوم في مناطق كثيرة من إفريقيا[1].

ـ تسجيل الشهادة الفورية على واقعة ما، وهذا هو التاريخ **اللحظي**، تاريخ الصحافيين، والذي يقال عنه إنه يزودنا بالمعنى المضمن في ما جرى، كما عاشه صاحبه وقبل أن يتحول إلى شيء آخر بسبب التأطير [5.2.1]؛

ـ رواية أستاذ التاريخ في قاعة الدرس أمام التلاميذ والطلبة، إذ القاعة بمثابة حلقة

(1) عبارة التاريخ الشفوي صحيحة في إطار مجتمعات افريقيا السوداء التي تحفظ أخبار الماضي ضماناً لحقوق مكتسبة، فتكلف لهذا الغرض أشخاصاً متخصصين تعود إليهم عند الحاجة لفض قضايا قانونية أو سياسية أو دينية. لا شيء يميز المجتمع الافريقي عن غيره سوى افتقاد الكتابة كوسيلة لحفظ الخبر وتعويضها بالذاكرة.

والأستاذ في مقام الراوي[1].

يبدو أننا في كل هذه الحالات أمام موقف واحد: راوية يروي وحوله جمع من الناس يسمعون ويسجلون في ذاكرتهم أو على الورق أو على الشريط.. هل الظروف والأهداف واحدة؟ إذا أجبنا بنعم دخلنا ميداناً ملغوماً لا يمكن أن نخرج منه سالمين. إذا وضعنا في نفس المرتبة هيرودوت وهو يستنطق المصريين عن ماضي بلادهم، واللغويين العرب وهم يستنشدون الأعراب في أسواق الكوفة والبصرة، وجان فانسينا وهو يسجل أخبار قبائل الكونغو، والمختار السوسي وهو يسوّد الصفحات بما يقول الرجال..، لم نعد نرى المشكلات التي تخصّ المؤرخ، عندما يعمد إلى استغلال المرويات الشفوية. لا بد أن نفرق بين الراوي المكلف داخل مجتمع ما بالمحافظة على أخبار، الذي يكون بمثابة المؤرخ الرسمي لجماعة لا تعرف الكتابة أو لا تحتاج إليها، وبين شاهد على حوادث يحكي مذكراته بعد فترة قد تطول أو تقصر. من المحتمل أن يكون الشاهد أمياً، ولكن، بما أنه ينتمي إلى مجتمع راقم، فإنه يَعلم مسبقاً أن شهادته ستقارن بشهادات أخرى. يجب أن نميز على الأقل بين الرواية الشفوية التي تمثل التاريخ وكل التاريخ، والرواية التي ليست إلا إحدى شواهده. لذا، عندما نقابل التاريخ الشفوي والتاريخ المكتوب، فإننا لا نعني بالعبارة الثانية كل مروية مسجلة بالحروف: الرواية الشفوية تبقى كذلك حتى في صورة المكتوب إذا سجلت بأمانة. إننا نضع الصيغة المكتوبة اعتماداً على المرويات مقابل تلك التي تكتب اعتماداً على الوثيقة المعاصرة للحدث. نعارض التاريخ **بالخبر** والتاريخ **بالعهد**. [3.2].

نعني بالخبر الوصف الشفوي للواقعة، والتاريخ بالخبر، في اصطلاحنا، هو تاريخ الأحداث المبني على المرويات المتوارثة شفوياً جيلاً عن جيل. يمثل هذا النوع جزءاً كبيراً من مراجع المؤرخين إلى يومنا هذا.

3.1.2 الراوي والسامع والواعي

يقول مختار السوسي في مقدمة كتابه **من أفواه الرجال**: «هذا كتاب ليس كالكتب لأنه مكتوب عن بداهة وألقى فيه الراوون ما يقولون بدون تعمّل. يسأل السائل فيجيب

---

(1) م.ب. ج 7 ص 454 إلى 460. م.ج.، ملحق 1 ص 742 إلى 743. **الحوليات [أنّال]** عدد خاص بالتاريخ الشفوي 1979 عدد 4. **تاريخ افريقيا** ج 1 ص 167 إلى 190. **وثائق تاريخ العرب** ص 293 إلى 307.

المجيب فيلقف القلم فإذا بالصحائف تسود». المادة هي الكلمة، اللفظة المسموعة والمفهومة. الراوي ينطق والسامع يلتقط والواعي يدرك ويفهم. أين دور المؤرخ؟

نقرر من الآن أن الراوي، إذ يروي، ليس مؤرخاً. إنه في الحقيقة غير حاضر فيما يروي، وعبارة (قال الراوي) هي بالضرورة مقحمة في روايته. من يقحمها؟ الشخص الذي يوشك أن يكون مؤرخاً. يتحول السامع إلى مؤرخ عندما يتبع الرواية بملاحظات حول شخصية الراوي. هو الذي يثبت وجود الراوي إذ يذكرنا أن **الحدث لا يحدّث**، أي أن لا حدث بدون راوٍ. والمؤرخ مؤرخ إذا بقي في حدود ولم يتجاوزها، وإلاّ تحول إلى حكيم فيلسوف كما نوضح ذلك فيما بعد.

مادة الخبر هي الكلمة. لا انفصال إذاً بين المؤرخ واللغوي(1). التاريخ بالخبر هو تحديداً تاريخ الإنسان **الناطق** الذي هو في آن سابق على الإنسان **الراقم** وملازم له باستمرار. المرويات مكونة من لهجة ومفردات وتراكيب الخ.. يدرس عالم اللهجات مخارج الحروف، وعالم الاشتقاق الكلمات، وعالم اللّسانيات التراكيب، وعالم الدلالات الإشارات إلى الموجودات النفسانية والمادية.. يلتقي في جمع وترتيب وتحليل المادة اللغوية خبراء كثيرون، ولكل تخصص تاريخ طويل يعود أحياناً إلى العهد الهلّستيني. هل يقول المؤرخ: هذه كلها علوم مساعدة بالنسبة لي، وان تقدم أي واحدة منها هو ضمنياً تقدم للبحث التاريخي؟ يؤكد فانسينا أن المرويات لا تُفهم إلاّ في نطاق اللغة وما تدل عليه من فِكْر وعقيدة وسلوك اجتماعي (**تاريخ افريقيا** ص 179). يبدو القول منطقياً إذ الإنسان الناطق يخلف في كلامه شواهد كثيرة على حياته، فلا داعي للتمييز في هذه المرحلة على الأقل بين التاريخ واللغة، بين المؤرخ واللغوي، إلا أن هذا يستلزم أن تكون المادة اللغوية واحدة بالنسبة للاثنين. هل هذا صحيح؟ أمام الراوي السامع «سامع» ليس إلا، أكان مؤرخاً أو لا، لكن ماذا عن الوعي والفهم والتدبر؟

يتعلق الشفوي بفترة معينة من الزمان، وفي الوقت نفسه بظاهرة ملازمة للإنسان. فلا يستطيع الدارس أن يميز بين ما هو ثابت، آدمي، وبين ما هو متغير تاريخي. لا عجب أن تكون اللغة هي المثل المعتمد عند علماء الانثروبولوجيا، لأنها في الوقت نفسه **لغة** عامة ثابتة و **كلام** خاص متطور. يلجأ هؤلاء العلماء إلى المقارنة، يبحثون عن المشترك من وراء المختلف، الثابت من وراء المتحول، وينتهون بطرح أسئلة تهم الآدمي من حيث هو. يقرر **أميل بنفنيست**: «أن الإنسان يتمثل الثقافة، يحافظ عليها أو يغيرها،

(1) مارسل كوهن، «اللغويات والتاريخ»، ضمن **التاريخ ومناهجه** (1961) ص 823 إلى 846.

بوساطة اللغة. فكل ثقافة، مثل كل لغة، تستخدم نظيمة من الرموز خاصة بها، تتميز بها عن غيرها من الثقافات». (**مسائل في اللغويات العامة**1966، ج 1 ص 25). ويقول جورج دومزيل: «إن الهندآريين يستعملون لغة واحدة، فيشتركون بذلك في كثير من الأفكار التي نستطيع الاطلاع عليها إذا عرفنا كيف نطبق مناهج القياس والمقارنة». (**الأدلوجة الثلاثية عند الهندآريين**، 1958، ص 91). أما **كلود ليفي - ستروس** فإنه يذهب إلى أبعد من هذا ويرى في **الأماثيل** [3.3.3] نظائم من المعادلات والمفارقات، تعبر عن المجتمع والكون، لا تقل تناسقاً وقيمة عن النظريات العلمية المعاصرة المليئة بالرموز والأعداد. واضح أن هؤلاء الباحثين لا يعيرون أي اهتمام للوقائع التي تغير العقائد والنظم الاجتماعية وأنماط السلوك بل النطق وأسلوب التعبير. حتى لو كانت في متناولهم فإنهم يحكمون بقلة جدواها؛ يؤولونها دائماً حسب منطق سابق، مستقل عن التطورات العارضة، منطق اللغة والفكر. في هذه الحال نتساءل: أي دور للمؤرخ الذي يهتم أساساً بتأطير الحدث زمانياً؟ إن علماء الآدميات، على مختلف اتجاهاتهم، يعتقدون أن الإنسان الناطق هو أصل الإنسان الراقم: دراسته إذاً أغنى وأهم. لكن هذا الموقف المبدئي لا يحل مشكل المؤرخ. ما العمل إذا لم يتوفر له من شواهد الماضي سوى الروايات الشفوية؟ كيف يتعامل معها؟ كيف يختار منها ما يفيده في تحرياته؟ هل العلوم التي ذكرناها، اللغويات والآدميات، علوم مساعدة للتاريخ أم موازية، وربما منافسة له، قد يستفيد منها ولكن في حدود ضيقة وبحذر شديد؟ وإذا كانت تساعد المؤرخ في بعض الحالات، هل يحق له أن يعتمد عليها كلياً ويذهب فيها بعيداً على طريق التأويل؟

3.1.3 التاريخي والآدمي

يقول دومزيل إن علم الأرخيات يمدنا بتواريخ فقط ولا يصور لنا الأحداث، منبهاً على الدور المنطقي الذي كثيراً ما يسقط فيه الباحث عندما يؤول كشوفاته في ضوء المرويات ثم يدعي أن الآثار تدعم ما جاء في التاريخ المكتوب[1]. لا شك أن مثل هذا الخطأ يوجد عند الدارسين المبتدئين، إلاّ أن دومزيل يذهب بعيداً في نقده ولم يعد يقبل أية شاهدة سوى الوثيقة اللغوية وبشرط أن تؤول حسب قواعده هو. في هذا الموقف المتطرف يتجلى التعارض بين منحى المؤرخ وموقف عالم الآدميات.

---

(1) انظر في هذه النقطة ما قلناه في كتابنا **مجمل تاريخ المغرب** [1984] ص 64 و 65.

تخصص دومزيل في اللغويات الهندآرية ووظف لأغراض المقارنة مادّة غزيرة متنوعة من ملاحم وروايات تاريخية، من قصص وأشعار، من أوراد وأمثال، من حِكَم وقوانين، من أحاجٍ ومعميات، الخ[1]. وجد فيها كلها، بعبارة واضحة أو مقنعة، ما أسماه **بالمثلث الوظيفي** : (1) الإدارة والسياسة؛ (2) الحرب والدفاع؛ (3) الاقتصاد والإنتاج. يلاحظ القارىء بإعجاب واستغراب أن الباحث يستطيع أن يستخرج هذه التجزئة من أي نص كان، حتى ولو بدا أول الأمر بعيداً جداً عن الموضوع. فمرة يجدها على الترتيب المذكور ومرة على ترتيب معكوس، مرة يجد أربع أو خمس وظائف فيختزلها إلى ثلاث ومرة يجد اثنتين فيضعفها إلى ثلاث. أمام هذه القدرة الفائقة على التحليل والاستنباط، التتبّع والاستخراج، لا يسع المؤرخ المحترف إلا إبداء إعجابه واستعداده للاستمتاع والإفادة. لكن دومزيل لم يقف عند المادة الأدبية والاثنوغرافية والاسطورية، بل تعداها إلى التاريخيات نفسها، فكان لا مناص من أن يتصادم مع المؤرخين.

تكلم تيت ـ ليف طويلاً على بدايات روما ناقلاً أخباراً سُجلت في عهد بعيد عن مرويات شفوية. تتميز هذه المرويات، كما هو منتظر في مثل هذه الحال، بكثير من الاضطراب والتناقض، وتيت ـ ليف نفسه لا يخفي ارتيابه في بعضها. يمكن القول إن المؤرخين بدأوا بقبول هذه الرواية، باعتبار أنه لا يوجد دليل قوي لتفنيدها، ثم تحت تأثير نقد المدرسة الوضعانية رفضوا أكثرها، وأخيراً عادوا وقبلوا جزءاً كبيراً منها على أساس أن الرواية لا تفنّد إلا بكشف أثري[2]. ماذا يقول دومزيل؟

ينفي أن تكون رواية تيت ـ ليف مجموعة أخبار تاريخية، ويقرر أنها عمل فني مؤلف من أساطير قديمة تمّ لأغراض تهذيبية، فهي في مقام ملاحم الهند أو ساغات اسكاندينافية. يجب، في رأيه، أن نفهم من وراء أسماء الملوك، الوظائف الثلاث التي تتحكم في منطق وخيال الآريين. رومولوس مثلاً لا يشير إلى شخص بعينه، إلى مؤسس مدينة روما بقدر ما يدلّ على وظيفة تتجسَّد في إله عند الهنود وفي ملكٍ عند الرومان؛ وكذلك القول في نوما، ليس ملكاً معيناً جاء بعد رومولوس وإنما هو رمز لوظيفة ثانية، وظيفة التنظيم بعد التأسيس، السلم بعد الحرب، السكون بعد الحركة، الداعة بعد النصب. ويصل دومزيل إلى النتيجة التالية وهي أن رواة روما الأوائل، تصوروا بداية روما على نمط مستوحى من هوميروس، وربما من نمط أقدم مشترك بعد

---

(1) يوميّة لوموند (باريس) عدد 4يناير 1969 ، صفحات مخصصة لتقديم أعمال جورج دومزيل.

(2) ريمون بلوك، **أوائل روما** (باريس 1968).

كل الشعوب الهندآرية[1]. لم تكن أبداً الرواية التي نقلها تيت ـ ليف مجموعة أوصاف لوقائع أو شهادات أو حوادث، انحدرت إليه عبر سلسلة متصلة من الرواة الثقاة، وإنما كانت منذ البداية تأليفاً، بالمعنى اللغوي، قام به في عهد لاحق زعماء سياسيّون وشيوخ مهذّبون يفكرون جميعاً في نطاق المثلث الوظيفي المميز لعقلية الهندآريين. وهكذا تكون رواية تيت ـ ليف، وإن بدت مضطربة تاريخياً، متماسكة أسطورياً، بمعنى أنها وفية لمنطق العرق والجنس. في هذا المنظور نفهم لماذا يقدم الكاتب اللاتيني هذا الخبر ويؤخر ذاك، لماذا يعود ليكرر الإشارة إلى الحادثة نفسها، كل ذلك وفاء لنمط فكري موروث، لا احتقاراً للتسلسل المنطقي أو تجاهلاً لأبسط قواعد التمحيص والنظر.

يهمل دومزيل باستمرار مسألة حقيقة الواقع؛ يذيب الحادثة في العبارة ولا يهتم إلّا بالقالب الشكلي. لا يفقأ يستهزىء بأولئك المدققين الذين يعتمدون على الآثار المادية يؤولونها تأويلاً عشوائياً[2]. بماذا يرد المؤرخون المتخصصون على هذا الموقف العدائي؟ بموقف عدائي مماثل. لنفرض أن مؤرخاً إسلامياً لا يتوفر إلّا على **الأخبار الطوال** للدينوري، ولنفرض أنه لاحظ تشابهاً بين هيكل الكتاب وملحمة فارسية قديمة فراح يؤول كتاب الدينوري، لا بالرجوع إلى منطق الأحداث، ولكن إلى منطق النمط الموروث الدال على استمرار الذهنية الآرية حتى بعد اعتناق الإسلام واستيعاب اللغة العربية. هل تبقى له وسيلة لمعرفة ما وقع بالفعل في فارس بعد الفتح؟ هل يبقى أي مجال لبحث تاريخي بالمعنى المعروف؟ كذلك، لو قلنا إن الثورة الفرنسية وصفت منذ انطلاقها حسب نمط موروث مقتبس من روما القنصلية، وقررنا مسبقاً أن الآثار المادية نفسها لا تقوم أبداً حجة ضد هذه الفرضية، كيف يمكننا بعد هذا أن نفرز الواقع عن المحتمل والمتخيل؟ حتى إذا قلنا إن جميع تحليلات دومزيل صحيحة، لا شيء يمنعنا من طرح السؤال التالي: لماذا جاءت العبارة على الوظائف الثلاث أسطورية في الهند، ملحمية في جرمانيا، وتاريخية في روما؟ نمط واحد تحت عبارات مختلفة: ألا نلمس هنا أثر الواقعة التاريخية؟ لقد لاحظ بعض النقاد أن دومزيل لا يرى إلا الموافقات ويهمل دائماً المفارقات التي قد تمثل آثار التاريخ، فيكون نفي التحول والتطور مضمناً في المنهج ذاته[3]. إن المسلك الذي اختاره دومزيل والذي توصل به إلى تحليلات في

---

(1) دومزيل، **أبولو الناطق**، 1982، ص 111 وما بعدها.

(2) م. س. ص 162 و 108.

(3) سميث وسيربر، «ميثولوجيات ج دومزيل»، **أنال** 4 - 1971/3 ص 575.

منتهى الدقة والبراعة لا يحتمل بحال مفهوم الواقعة، فلا غرابة أن يتكلم على «التاريخ المزعوم».

3.1.4 ماذا حققت اللغويات؟

كان مارسل كوهن ينتظر من اللغويات الإحصائية أن تحدد التاريخ الذي افترقت فيه كل لغة عن أختها. الواقع هو أن هذا الأمل لم يتحقق وأن دور اللغويات في تجديد الدراسات التاريخية بقي إلى يومنا هذا هامشياً[1]. والدليل على هذا الإخفاق هو الاختلاف في الرأي بين المدارس اللسية والإهمال المتزايد للغويات التاريخية. يتشبث بنفنيست بمفهوم الاشتقاق ويميز بين **المعنى** - علاقة تولدية يشعر بها المتكلم الأصيل ويكتشفها الباحث -، و **الإشارة** إلى شيء خارج اللغة، ويقول إن فهم وجهة تطور الاشتقاق هو الوسيلة لكي نتخطى الإشارة إلى المعنى، لكي نتجاوز العالم الخارجي إلى العالم الذهني[2]. لكن دومزيل يعارض مبدئياً اللجوء إلى الاشتقاق مؤكداً: «لا داعي للتساؤل كيف تمّ التطور وفي أي اتجاه. .» إذ المثلث الوظيفي يتحكم في كل ظاهرة لغوية، سابقة كانت أو مسبوقة[3].

كم يكون سعيداً الباحث في تاريخ المغرب لو يستطيع بمعونة اللغويات أن يدرك مضامين أعلام مثل تاشفين وبلكّين، أسماء أماكن كفاس ومراكش وتازا، أسماء وظائف كمزوار واكرام. . لكن الملاحظ هو أن اللغوي لا يدرك البعد الزماني إلاّ إذا توافرت لديه وثائق مكتوبة. وكلّما افتقد تلك الركيزة تاه في دروب الخيال كما يفعل عادة الهواة والمتطفلون على البحث التاريخي[4]. صحيح أن اللغة تحتفظ في بعض الحالات بآثار الحدث التاريخي فتؤدي عندئذ للمؤرخ خدمة عظيمة، لكن تلك الحالات قليلة جداً. ولا أدل على ذلك من صعوبة استعمال مادّة الأمثال. كثيراً ما نجد مع المثل قصة تروي الظروف التي قيل فيها، إلا أن شيئاً من النظر والتروي يكشف أنها مشتقة من المثل نفسه. هذا كتاب **زهرة الأكم في الأمثال والحكم** (الدار البيضاء 1981)، مؤلفه معروف هو الحسن اليوسي وتاريخ تأليفه معروف كذلك. قد نتصور أن دراسته قد تساعدنا على

---

(1) **تاريخ افريقيا** ج 2 ص 288.

(2) **أنّال** عدد 1979/4 ص 653 إلى 663.

(3) **أبولو** ص 98.

(4) انظر غوبينو، مقال في التفاوت بين أجناس البشر (باريس 1967). يجد فيه القارىء أمثلة كثيرة عما يسمى الاشتقاق السوقي، المبني على التشابه الظاهر.

معرفة بعض جوانب الحياة الاجتماعية في المغرب أثناء القرن السابع عشر الميلادي، لكن نظرة سريعة لمحتواه تكفي لنقتنع أن الأمثال المجموعة لا تهم المغرب وأن الهدف من جمعها أدبي بالدرجة الأولى.

نقرأ عند عديد غير قليل من الدارسين أن علمي اللغويات والآدميات لم يستقلا فعلاً إلّا بعد أن انفصلا عن التاريخ وأبدلا علاقات التولد والاستتباع **(الدياكرونية)** بعلاقات التلازم والتزامن **(السنكرونية)**، لأن هذه وحدها تثبت وجود قوانين موضوعية ثابتة. إذا كان هذا الأمر صحيحاً، ولا نشك أنه صحيح، إذا كانت نتائج العلمين المذكورين مرتبطة منهجياً بنفي التطور وإهمال كل آثار الزمان، هل يمكن للمؤرخ أن يأخذ تلك النتائج على وجهها الظاهر ويبني عليها تفسيراته؟ لا نقصد الجوانب الوصفية ـ الأعلام، الأنساب، الاشتقاق، الخ، فهذه قاعدة مشتركة لكل العلوم الإنسانية، وإنما نعني التخصصات التي تتجاوز الترتيب والتصنيف إلى التأويل والتنظير وتدعي الكشف عن بنى قارة في اللغة والسلوك والفكر والوجدان. هذا المستوى لا يتحدد معرفياً إلا بطمس البعد الزماني، بإغراق الحدث في الذهنية الموروثة، وعندئذ تفقد اهتمامات المؤرخ، المنصبّة على التواليات الزمانية، كل جدوى. يحق لعالم الآدميات أن يجيب: البحث عن السبب الأول، عن الأصل، عن نقطة الافتراق والتفرع، غير مجدٍ لأنه غير ممكن. لكن لبّ المسألة هو: ماذا يفعل المؤرخ بنتائج الآدميات؟ هل يعتبرها سابقة على التاريخ فيتجاهلها، أم يعتبرها ملازمة للإنسان فيدخلها في تحليلاته كأحد الأسباب وربما سبب الأسباب؟ وإذا فعل ماذا يكون دوره الخاص؟

3.1.5 التمحيص

قلنا إن الراوي، بالمعنى التقليدي، لا يروي الخبر بقدر ما يستحضر الغائب[1]. فلا يحتاج إلى دليل يعضد ما يقول إذ الحجة هي حضور الغائب، والغائب حاضر أثناء الرواية نفسها، في عين الراوي والسامع معاً.

تطرح مسألة التمحيص والتمييز مع بداية عهد التسجيل، الانتقال من عهد الخبر المحفوظ في الصدور إلى عهد المخزون في السطور. يريد طالب الخبر أن يسجله كتابة فيستنطق الراوي ويكتب (قال الراوي)، يتساءل: هل أثبت هذا الخبر أم لا؟ لماذا أقبل عبارة هذا الراوي وأرفض عبارة ذاك؟ هذا الموقف، غير التقليدي، يدل على قفزة من

---

(1) كلود برّو، «التاريخ في ممالك أغنى من ساحل العاج»، **أنّال** عدد 1979/4 ص 1164.

مرحلة إلى أخرى، وهذه القفزة هي التي تعطي للراوي شخصية متميزة. يوجد إذاً موقف تقليدي وآخر نقدي إزاء الرواية الشفوية، قديمة كانت أو حديثة، وموقف المؤرخ هو الثاني بالطبع. لا تاريخ بدون تجاوز ولو بسيط للرواية الشفوية.

عبّر عدد كبير من أقطاب التأليف التاريخي على أهم قواعد تمحيص الأخبار قبل أن تحرر وتضبط خلال القرن التاسع عشر. تكلم فيها كل من ثوقديد وتاقيت، ثم توسع في مسائلها المحدثون المسلمون، ثم عاد إليها كتاب عصر النهضة في أوروبا، والفلاسفة العقلانيون مثل سبينوزا ودفيد هيوم وكذلك منهجيو المدرسة الوضعانية. ويحاول اليوم دارسو التاريخ الافريقي ومسجلو التاريخ الفوري أن يحرروا من جديد تلك القواعد. لا غرابة أن نجد عند هؤلاء جميعاً نصائح مماثلة. يحيل سنيوبوس على مقدمة ابن خلدون وفانسينا على شروط الجرح والتعديل. يمثل الانتقال من الشفوي إلى المكتوب قفزة من مستوى تاريخي إلى آخر في كل المجتمعات.

تتعلق قواعد التمحيص بالنقاط التالية:

(1) بشخصية الراوي، فينظر هل عرف بالصدق والأمانة والتجرد والثبات، إلخ؛
(2) بلغة الراوي لمعرفة مدى وضوحها ومتنانتها وتناسقها؛
(3) بمضمون الرواية[1]؛
(4) بشخصية السامع فيطلب منه، زيادة على الأمانة والمروءة، الحذق والنباهة، أي القدرة على «إدراك المقاصد» حسب تعبير ابن خلدون.

كثيراً ما تذكر هذه القواعد في مجال نقد الوثيقة المكتوبة، لكن عند التدقيق نرى أنها تُعنى بالشهادة التي هي في الأصل دائماً شفوية. إن من يدوّن مذكراته اليوم شاهد على حوادث ويريد أن يؤدي شهادته، فيخاطب عبر الكتابة الأجيال المقبلة تماماً كما لو كان يخاطب جلساء له يقلدهم أمانة تبليغ أقواله. تمثل تلك القواعد مسطرة احترازية يجب أن يتبعها كل من يسجل المرويات متجاوزاً بعمله هذا عهد الاتصال الشفوي إلى عهد الكتابة. وهذا التجاوز لم يحصل مرة واحدة في تاريخ محدد من حياة البشر، بل هو ملازم للإنسان كما نلمس ذلك يومياً كلما فتحنا جهاز التلفزيون. ما يهم المؤرخ بخاصة

(1) من هنا الكلام الطويل على الخوارق: هل تصدق إذا جاءت في رواية موثقة؟ انظر ابن خلدون ص 61، دفيد هيوم ، مرجع. س. ص 158 إلى 185 ، منطق بور روايال [1662] (باريس 1970) ص 418 إلى 422 .

هو التسجيل الذي حصل منذ قرون: هل تنفع في تمحيصه القواعد المذكورة؟

إن القسم الأكبر من التاريخ المكتوب تدوين قديم لرواية شفوية: أما أن قواعد التمحيص قد طبقت إبان التسجيل وانتهى الأمر بقبول بعض المرويات، وهي ما نقرأ اليوم، وبرفض البعض الآخر ممّا عفى عليه الزمان، وأمّا أن القواعد لم تطبق آنذاك ولم تعد تنفعنا اليوم، حتى فيما يتعلق بالمضمون لأن ما كان خارقاً للعادة في الأيام السالفة قد يصبح من مستقرها فيما بعد[1]. لقد انتبه لهذه النقطة عدد من الأصوليين المسلمين المتأخرين فقالوا إن نقد الرجال بعد القرن الثالث هـ قد يتحول إلى نوع من **الغيبة**، فيجب على الناقد أن يطبق قواعد الجرح والتعديل على حاملي الحديث المعاصرين له، لا على الرواة الأصليين [4.3].

لو عثرنا اليوم على قصيدة طويلة، لم تسجل من قبل، تروي أخبار المهدي بن تومرت في بداية أمره وتتضمن أنباءً مخالفة لما نقله المؤرخون في فترة لاحقة، هل يصح أن نتولاها كلياً ونعتبرها عين الحق؟ أقصى ما يصح لنا هو أن نضع الروايتين جنباً إلى جنب في انتظار كشف أثري مادّي يرجح الواحدة على الأخرى. قواعد التمحيص التي ذكرناها **موقوتة** إذاً، تخص مرحلة الانتقال من الشفوي إلى الكتابي، متى تمّ ذلك الانتقال. لا تجدي كثيراً في تمحيص أخبار الماضي المدوَّنة منذ زمان، لكنها تنفع لنقد شهادات المعاصرين، الروايات المتعلقة بحوادث قريبة من زمان الراوي والتي يَتكون منها، بعد التمحيص والتنسيق، مسند التاريخ.

3.1.6 الحنين إلى الذات

نلاحظ اليوم اهتماماً متزايداً بالرواية الشفوية، بل عودة إليها مقرونة بعودة الحدث [2.1.5] كما لو كانت فترة التاريخ المكتوب مجرد مرحلة انتقالية بين عهدين متميزين بثقافة سمعية. ما هو سبب التضايق الواضح من المناهج المعتمدة على الحرف والرقم؟

يقول فانسينا إن الفائدة الكبرى التي يجنيها مؤرخ افريقيا من الرواية الشفوية هي إدراك الأحداث من الداخل، ويؤكد المتحمّسون لتسجيل التاريخ الشفوي للمجتمعات

(1) تبدو ملاحظات ابن خلدون في مستهل **المقدمة**، حيث يحكم باستحالة بعض الأخبار، غير مقنعة، لأن ما كان محالاً في وقته (مثلاً الانغماس في قعر البحر داخل بيت من زجاج) أصبح عادياً في يومنا هذا. وكذلك لا يستقيم رفض هيوم للخوارق إلاّ بقبول مسلمة وهي أن الطبيعة الآدمية ثابتة لا تتغير أبداً.

الغربية المتقدمة، أن قصص الحياة كما يرويها أصحابها تمزج حقائق موضوعية بأخرى شعورية ذاتية، تجارب واقعية ملموسة بأخرى خيالية. . قد نكتب تاريخ الحرب العالمية الثانية بالأرقام والخرائط، بأقوال القادة والجنرالات، فتخرج باردة جامدة، ثم لنسمع أحد المشاة يصف المعارك التي شارك فيها، فنشعر وكأننا نعيش مباشرة أطوار تلك الحرب. ما يستهوي الباحث في الرواية الشفوية هو الجانب النفساني، إن لم نقل **الجواني**. واضح أن الكتاب والقراء سئموا من التحليلات المبنية على الشواهد المادية، واقتنعوا أن البعد الإنساني لا يدرك إلا بالشهادة الفورية. كل حادث يفقد خصوصيته مع مرّ الأيام ويصبح قابلاً لكل تأويل؛ يتكلم فيه من لا يعرفه، بل من لا يستطيع أن يعرفه. واللجوء إلى المماثلة والتشبّه عملية اصطناعية لا يمكن أن تحل محلّ المعرفة المباشرة **الذوقية**. يهدف تدوين الرواية الشفوية إلى ضبط التاريخ عند نشأته.

هل هذا الهدف في متناول المؤرخ؟ هل التاريخ الفوري هو تمام التاريخ؟ نعود إذاً إلى تساؤلاتنا حول حقيقة الخبر الصحافي. ألا يمكن القول إن الحنين إلى الحدث **الفائر**، يشير إلى رغبة دفينة لطمس معالم التاريخ؟ لذا، يميل أنصار الرواية الشفوية إلى الاعتماد في تحليلاتهم على قوانين الآدميات العامّة. ويساعدهم في ذلك التسجيل الآلي الذي يخفي شخصية الراوي ويعود إلى الموقف الأصلي، موقف «استحضار الغائب». في مثل هذه الحال، بما إننا نواجه الحياة رأساً، لم تعد هناك حاجة إلى تطبيق قواعد التمحيص. يستطيع الباحث، بسبب التقدم التقني، أن يبقى باستمرار في مستوى المعطيات الثابتة غير المتغيرة في الإنسان.

ظن المؤرخون، ولمدة طويلة، أن التاريخ المكتوب يتمتّع بميزة خاصة، ولم ينتبهوا إلى أن معظمه رواية شفوية سجلت بالحرف في وقت ما. لم يتفطنوا إلى أن الكلمة شاهدة بين الشواهد، وأن الإنسان الناطق يحمل في نطقه وقوله دلائل على ماضيه. لم يدركوا أن التاريخ في عبارته الشفوية المسموعة أغنى وأغزر منه في شكله المكتوب المقروء. شعروا، بعد الاطلاع على نتائج التخصصات الأخرى، بضرورة توسيع محتوى بحوثهم وإثراء مناهجهم بالاتجاه إلى المرويات الشفوية، القديمة والمعاصرة، المسجلة وغير المسجلة، والعمل على جمعها وتحقيق نصوصها، خاصة وأن الإنسانية عادت إلى ثقافة مسموعة بانتشار وسائل التواصل الحديثة.

غير أن زمان الانبهار لم يدم طويلاً. تبعه زمان الاعتبار والنقد. ليست كل المرويات الشفوية من قبيل التاريخ. بعضها ذو طابع تاريخي، يتناوله المؤرخ ويجري

عليه عملية تمحيص حسب قواعد ضبطت منذ قرون، ويصل إلى حكم ترجيحي حول مادية الحوادث ونسق آثارها. كل حادثة خارقة بوجه من الوجوه، والخوارق العالقة بالذاكرة هي حوادث مضخمة تغير مجرى العادة في مجالات كثيرة، فتترك آثاراً في المحيط الطبيعي، في السلوك، في الكلام، الخ. منحى المؤرخ هو الكشف عن نقاط الافتراق، عن التفرعات، عن أوليات التنظيمات والتشكيلات. أما إذا ذاب الأثر في التشكيلة الموجودة، واضمحلّت الخارقة في ظاهر العادة، لم يبق للمؤرخ متعلَّق إذ لم يبق للحادثة ما يشهد على حدوثها في الكلام وبالتالي في الوعي والذاكرة. لم يعد الحدث مأثوراً مذكوراً.

إن القواعد التي فصلناها سابقاً هي في الحقيقة وسيلة الكشف عما آل إليه الأثر: هل استمر في الظهور أم ذاب في البنية الثابتة؟ والمؤرخ إذ يحاول فصل الحادثة عن البنية يستهدف غاية ممكنة وإن كانت شاقة وأحياناً ممتنعة؛ في الحالة الثانية وجب عليه التوقف وترك المجال لغيره من الباحثين في تخصصات غير التاريخ. إذ لم يعد يتوفر على المادّة التي تستلزمها صناعته، فلا ينفعه توظيف نتائج التخصصات الأخرى لأن منطقها مبني أصلاً على اختزال الزمان[1].

(1) انظر فيما يلي [7.3] و[7.4]. هناك ارتباط بين التضايق من التاريخ والحنين إلى الحدث الخالص قبل ان يتحول إلى مفهوم. يلاحظ هذا في المجتمع التقليدي عند الانتقال من الشفوي إلى المكتوب، وفي المجتمع الصناعي المعاصر، حيث ينتهي عهد المكتوب ويقوى دور الخبر السمعي.

الفصل الثاني

التاريخ بالعهد

العهد هو الأمان واليمين والموثق والذمّة والحفاظ الوصية.

صحاح الجوهري

تقديس النص من علامات الذهنية العلمية.

روبر ماريشال

3.2.1 تعريف

سبق أن قررنا أن التاريخ المكتوب، الذي قد يكون خبراً شفوياً مسجلاً بالحرف، غير التاريخ بالمكتوب، أي المعتمد أساساً على الوثيقة المكتوبة المعاصرة للحدث. في هذا المنظور يبدو واضحاً أن جل التاريخات الموجودة لا تدخل في نطاق هذا الفصل.

تلى اختراع الكتابة تطوران متوازيان لكن مختلفان أشد الاختلاف. تم تدوين الأخبار وكلما مرت الأيام زاد حجم هذا التدوين الذي كان يمثل قسماً فقط من تدوين أكبر يهم الشعر واللغة والآداب بصفة عامّة. ومن جهة أخرى حرص الناس على تسجيل «الشهادات» عن الحوادث لكي لا تعهد فقط إلى الذاكرة: شهادات على عقود ومواثيق عامة وخاصة، أوامر، نصائح، موالد، وفيات، الخ.. هذه شهادات ووثائق بالمعنى الدقيق، المعنى القانوني، هي عنوان الانتقال من عهد العرف إلى عهد القانون المكتوب.[1].

هناك بالطبع تداخل بين التطورين فنرى كبار المؤلفين في كل القرون يستغلون بعض الوثائق بالمعنى الدقيق، إلا أنها لا تمثل إلا جزءاً صغيراً جدّاً من مؤلفاتهم ولا تؤثر في منطقهم العام، يستعملونها كأدلّة مرجحة اذا توافرت لديهم، ويبقى الأصل عندهم هو الرواية التقليدية المتواترة المتماسكة. ولنا أمثلة كثيرة على ذلك عند تيت ـ ليف

(1) كلمة دوكمنت تدل على العقد الصحيح القاضي بحق من الحقوق. مقابله بالعربية هو عهد .

والطبري والمسعودي وغيرهم.

بالنسبة للوثائق نفسها ـ التي هي شهادات مكتوبة ـ كان المفروض أن تبقى بأيدي أصحابها الذين طلبوا كتابتها لتقوم حجة على حقوقهم في حالة منازعة أو شك وريبة. بيد أنها كثيراً ما تفقد قيمتها القانونية مع مرور الأيام، وتعود مجرد تركة، إرث، تحفة. فيعكف البعض على جمعها حباً للماضي واحتراماً لكل ما هو قديم. تنشأ هكذا حرفة الخزانين الوراقين.. لكن الملاحظ أن الورّاق لا ينقلب عادة إلى مؤرخ ولا حتى إلى أخباري، لأن حبّه يتعلق بماهية الوثيقة ذاتها. قد تجمع وتحفظ أعداد مهمة من الوثائق دون أن تغير في شيء النظرة العامّة إلى رواية أحداث الماضي، حتى ولو تناقضت معها بكيفية صارخة. وهذه حالة كانت عادية في الغرب المسيحي طوال القرون الوسطى.

يصح لنا إذاً أن نحدد بداية كتابة التاريخ بالمكتوب عند التحام التطورين، عندما يجتمع الورّاق ـ خزّان الوثائق ـ بالمؤرخ، بل عندما يقرر المؤرخ أن لا يكتب تاريخاً إلا بتلك الوثائق المحفوظة دون ما سواها، وبخاصة دون الاعتماد على الرواية التقليدية المتواترة. بناء على هذا التعريف، لا يكفي أن نجد عند كاتب قديم نص وثيقة أو عدة وثائق، كما لا يكفي أن نلاحظ في فترة ما اهتماماً بجمع وحفظ الوثائق لنستنتج من ذلك أن التاريخ العلمي بدأ مع ذلك الكاتب أو في تلك الفترة.

التاريخ بالمكتوب هو في الواقع مرتبط بالفكر العلمي الحديث، المبني على الملاحظة والتجربة، بل متأخر عليه جدّاً بسبب صعوبة التحرر من الرواية الموروثة. قبل أن تحصل القفزة المعرفية لا بدّ من تحقيق ممهدات. هناك روّاد في هذا الميدان، لا شك في ذلك، ولكن الثورة الفكرية المواكبة لنشأة هذا النوع من التاريخات لم تحصل إلا في حقبة متأخرة من حياة الشعوب، كل الشعوب، وإن سبق بعضها البعض الآخر لأسباب اجتماعية، سياسية أو ثقافية[1].

يقال عن هذا النوع من التأليف التاريخي إنه نقدي (لكن يوجد نقد نظري فارغ لا يعتمد على وثيقة)، وضعاني (باعتبار أنه يؤسس أحكامه على الوثيقة الملموسة كما أن عالم الطبيعيات يجري تجاربه على المادّة الملموسة)، تاريخاني (لأنه لا يعرف أي عامل في ميدان التاريخ سوى المسجل في الوثيقة)، تقني (لأن كاتبه يكون عادة استاذاً جامعياً متخصصاً ومدرباً على استعمال الوثائق). وتطلق عليه تسميات قدحية كالتاريخ

(1) نلاحظ تشابهاً في الظروف العامّة التي سبقت ظهور كل من رانكه في ألمانيا، فوستل في فرنسا وأكتون في انجلترا، الخ.

الدقائقي أو **التاريخيني** [3.9.2] و[5.1.3]. كل هذه النعوت تقحم أفكاراً خارجية عن المفهوم. لذا فضلنا أن نسميه **التاريخ بالعهد** ونعنى بالعهد الوثيقة المكتوبة.

3.2.2 أنواع العهود

يظن خطأ أن الأثر المكتوب هو المخطوط. قد يصح ذلك في بعض الحالات، خاصة في تاريخ البلاد الإسلامية، لكن نظرياً الأول أوسع بكثير من الثاني. وسبب الخطأ هو عدم التمييز الصريح الواضح بين **الحرف** (الرمز المكتوب) **والحامل**. الحوامل المادية داخلة في جملة الآثار المادية [3.4] أما العبارة المكتوبة فهي مستقلة، على الأقل في معناها. إن الحامل قد يؤثر على نوع الكتابة، على الحرف، ومن هنا تتعدد وتختلف العلوم المساعدة التقليدية. كلّما صعب حلّ الرمز المكتوب نشأ تخصص لأن التدريب يتطلب زماناً طويلاً والتقدم لا يحصل إلا على يد عدد قليل من الباحثين. نذكر بعض التخصصات:

- علم الكتابات او النقشيات **(ابيغرافيا)**، ويتفرع نفسه إلى تخصصات، بعضها أكثر تقدماً من البعض الآخر. لا يمكن لباحث واحد أن يتدرب على قراءات الكتابات المسمارية البابلية والرومانية والحميرية. تكتب هذه الحروف المختلفة على حوامل صلبة من أحجار وحديد وفخار، الخ. تجمع الأصول في متاحف وتنشر صور عنها في فهارس. منها ما فكّت ألغازه ومنها ما أعجز الخبراء إلى يومنا هذا كالخط الليبي القديم[1].

- علم الأقلام القديمة **(باليوغرافيا)** وهو جانب من تاريخ الحرف، أي تطور أشكال الرموز المعبّرة على أصوات لغة ما. يعرف كل المنقبين في المخطوطات العربية أن بعض الخطوط المغربية لا يكاد يقرؤها المشارقة والعكس صحيح كذلك[2].

- علم العهود والمواثيق **(ديبلوماسيات)**، المبرمة بين الملوك وقواد الجيش (العهد القديم)، الرؤساء والأتباع (العهد الوسيط المسيحي)، شيوخ الزوايا والتلاميذ (الشرق الإسلامي)، الحوالات الحبوسيّة والألواح السوسيّة (المغرب)، الخ[3].

- علم النمّيات **(نوميسماتيات)**، علم النقود والمسكوكات. القسم الأكبر منه

---

(1) م. ب. ج VI ص 915 إلى 924. (الكتابات العامة). م. س. ط 2. ج V ص 208 إلى 213 (كتابات عربية).

(2) م. ب. ج 13 ص 911 إلى 914.

(3) م. ب. ج V ص 807 إلى 813. م. س. ط 2، ج ـ ص 309 إلى 325.

داخل في الآثار [3.4]، ولكن توجد على النقود صور [3.3] وكذلك كتابات وهذا الجانب هو الذي يهمّنا هنا إذ من المكتوب على النقود تعرف تواريخ وأسماء وألقاب ومعلومات كثيرة أخرى[4].

ـ علم الحروف السرية (زمام السر). والتقنية المستعملة هنا لا تختلف عن تلك التي تستعمل لحلّ ألغاز الكتابات القديمة التي لا زالت تستعصي على القراءة وتعد إلى يومنا هذا بالميئات[2].

ـ علم الموازين والمكاييل. لا نتكلم عما كتب حولها من الناحية الشرعية من كتب الحسبة أو فروع الفقه وإنما عن المعاير نفسها إذا انحدرت إلينا وكانت تحمل علامات أو حروفاً، إذ دراسة أعيانها تدخل في فصل لاحق [3.4] [3].

هذه التخصصات في تزايد مستمر. تكون في البداية بحوثاً جزئية، دقيقة جدّاً ثم تتوسع قاعدتها، وتتفنن مناهجها، ويكثر الباحثون فيها، فتصبح تخصصاً في خدمة باحثين آخرين من اتجاهات مختلفة. تصبح تخصصاً لسبب أهميته وصعوبته، يكون مرتبطاً بحقبة معينة (القديم) وبلغة معينة (اللاتينية)، كالابيغرافيا مثلاً، فيقال إنه علم مساعد لمؤرخ العهد القديم، كما يقال إن البرديات علم مساعد لمؤرخ الفرعونيات لأنه نشأ فيها وتطور معها. ولكن هذه تسميات موقتة، لا شيء يمنع توسيع قاعدة كل علم مساعد إلى حقبة ولغة غير اللتين ارتبط بهما في الأصل، فيتفرع إلى تخصص داخل التخصص[4].

واليوم ظهرت ولا تزال تظهر علوم مساعدة جديدة لها علاقة بالتطور الحضاري العام. منها: علم الربائد ويتعلق الأمر بالمخطوطات والمرقونات والمطبوعات ويضاف إليها المسجلات على الأشرطة والاسطوانات وغيرها. إلا أن هذه لا تهمنا في هذا الفصل إلّا إذا كانت شهادات مزامنة للحدث وكانت قابلة للتحويل الفوري إلى وثائق مكتوبة[5].

---

(1) التاريخ ومناهجه، ص 329 إلى 389 و1242 إلى 1245.

(2) التاريخ ومناهجه، ص 616 إلى 631 (مقال جان ريشار). أمثلة في تاريخ المغرب عند عبد الهادي التازي، الرموز السرية (الرباط 1983).

(3) جان سوفاجه، المدخل إلى تاريخ الإسلام، ص 89.

(4) البرديات الإسلامية داخل البرديات العامة التي كانت يونانية في الأساس.

(5) التاريخ ومناهجه ص 1120 إلى 1161 (مقال بُوتّيه)؛ وثائق تاريخ العرب ص 37 إلى 45 (مقال جرمان عياش) وص 47 إلى (مقال محمد الفاسي).

ما يحدد إذاً مادة هذا الفصل هو الرجوع إلى شهادة مكتوبة معاصرة للحدث ودالّة عليه، مهما كان حامل تلك الشهادة.

3.2.3 الظروف المواتية

نتساءل عن الظروف التي تمكن من جمع الوثائق المكتوبة، الاحتفاظ بها والاعتماد عليها وحدها للكشف عن وقائع الماضي. نتساءل عن نوعية المحيط الذي يقول فيه شخص ما: لا أكتب تاريخاً إلا اعتماداً على عهود محققة.

الظرف المساعد الأول هو بالطبع اختراع الكتابة. يبدو أن العملية الترميزية في حدّ ذاتها كانت منتشرة عبر الأزمنة وإنها تمت في بقع متباعدة جدّاً، إلا أن المهم في عين المؤرخ هو النظام الذي تتم فيه، لا شَبَهَ بين وضع تستغل فيه الكتابة لأغراض دينية فقط ووضع آخر تكون فيه وسيلة اتصال بين طبقة تجارية لها محطات متباعدة جدّاً كالمحطات الفينيقية[1]. واضح الارتباط بين كثرة العهود، بالمعنى الذي حددناه، والازدهار المدني، التجاري والسياسي. إذا لم توجد سلطة مركزة قوية وطبقة تجارية نشيطة أو كنيسة منظمة كثيرة الاتباع، تقل الدوافع الموضوعية لإنتاج العهود وجمعها والحفاظ عليها.

الظرف المساعد الثاني هو الاستمرار والاتصال. من المستبعد أن تكون مجموعة مهمة من الوثائق، كيفما كان نوعها، في المناطق التي لم تنشأ فيها سلطة سياسية قوية إلا في فترات متباعدة. إن استمرار الدولة، رغم تعاقب الأسر الحاكمة والأجناس المتغلبة، هو الذي يغذي الرغبة في جمع العهود والمواثق للاستظهار بها عند الحاجة.

الظرف الثالث هو ما نسميه اليوم بالتعدّدية[2]. إذا كان العهد بمثابة عقد، شهادة على اتفاق بين سلطتين، بقدر ما تتعدد السلطات وتتنوع، بقدر ما تتعارض مصالحها وتمس الحاجة إلى معاهدات واتفاقيات تحفظ لكل ذي حق حقه. ومع استمرار التعددية، ولو في أشكال متغيرة، تلزم المحافظة على تلك العهود. ماهي موضوعات الوثائق المحفوظة اليوم؟ الحروب بين الدول، النزاعات الملّية والمذهبية، الثورات السياسية، الخ. ما هي البلدان التي تكثر فيها؟ تلك التي كانت منقسمة على نفسها كأثينا وروما والمدن الإيطالية والدويلات الجرمانية. متى تركزت فكرة العودة إلى العهود الأصلية في أوروبا الغربية؟ أثناء الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت، أثناء الثورات القومية

---

(1) مفهوم التاريخ في الشرق القديم [إشراف روبرت دنتان] (جامعة ييل 1955).

(2) غيزو، تاريخ الحضارة في أوروبا [1829] (باريس 1985) ص 78.

ضد هيمنة نابوليون. واليوم لا نزال نرى احتداد الاتجاه النقدي في الكتابة التاريخية بسبب تعميق النزاعات الداخلية في كل البلاد الديمقراطية [1].

الظرف الرابع هو التقدم في الميدان العلمي. لا يتعلق الأمر بذهنية العموم، بانتشار العقلية الميالة إلى تفضيل الوصفيات على النظريات، بل يتعلق الأمر هنا بتعبئة الوسائل المادية، الآلات، لجمع ونسخ وحفظ وترميم العهود والمواثيق. هذه العمليات الفنية والمكلّفة لا تتم إلا في حظيرة دولة غنية مزدهرة. ليس من سبيل الاتفاق أن يترسخ هذا النوع من التأليف التاريخي داخل المجتمعات المتقدمة اقتصادياً وثقافياً [2].

وجدت بعض هذه الظروف هنا وهناك، فأثرت في إنتاج هذا المؤرخ أو ذاك، لكن لم تجتمع كلها إلا في القرن التاسع عشر وفي مناطق قليلة. والظروف المذكورة هي التي خلقت موقفاً خاصاً إزاء العهد جمع بين موقفي قاضي التحقيق وعالم الطبيعيات. لا يستطيع العالم أن يغير شيئاً من ظواهر الطبيعة فيلتزم رغماً عنه الموضوعية، ولا يتطاول القاضي على الشهادة لأن المطلوب منه هو التجرد والحياد. لم يكن مؤرخو القرون الماضية يعتقدون أن هذا الموقف لازم، بل كانوا يتصرفون بكل طمأنينة في الوثيقة لأهداف يعتبرونها أعلى من الوثيقة. كانوا يقدسون مضمون الشهادة وليس الشهادة نفسها. أما في القرن الماضي فإن المؤرخين اكتشفوا قدسية الوثيقة ذاتها، أو بعبارة أدق، وسعوا مفهوم القداسة من **العهد** الديني إلى العهد التاريخي العادي. ومن جراء هذا التقديس لمخلفات الماضي نشأت رغبة عارمة في البحث عنها ثم جمعها وحفظها. لا يمكن بحال طمس آثار الثورة العلمية [7.2] في تغيير ذهنية المؤرخين، لأن العلم الحديث زودهم بالمفاهيم وبالوسائل المادية [6.2.2].

3.2.4 النقد: تحقيق وتحقق

إن اكتشاف قداسة العهد يستلزم الطمأنينة إلى صحته. لا تقدس وثيقة مكتوبة إلا بعد أن تفحص فحوصاً متنوعة دقيقة تؤكد هويتها وأصالتها. ومن هنا يأتي المعنى المعهود، الضيق المخصص، لكلمة نقد. وله وجوه:

ـ أولاً هو انتقاد، تخوف من دوافع الذات، احتراز من أن تنساق النفس إلى ما يستهويها فتحكم مسبقاً بصحته، وأن تشمئز مما لا يوافق ميلها وهواها فتحكم بالغش

---

(1) انظر حول بداية التاريخ النقدي في فرنسا جورج هوبرت، «باسكيه والتاريخ النقدي»، أنال 1968/1 ص 69 إلى 105، وحول دور مدرسة غوتينغن في المانيا، باترفيلد ص 51 إلى 61.

(2) انظر [6.3.4] و[7.4] في مسألة ارتباط العلم والتاريخ.

والتزوير. «ليس الخطر الأعظم في قبول أحداثٍ لم تحدث بقدر ما هو في رفض أمورٍ محققة بدعوى أنها خارجة عن المعتاد»[1].

ـ ثانياً هو حذر دائم إزاء الوثيقة. مهما كثرت الفحوص ونتائجها الايجابية لا يجب الحكم النهائي بالصحة إذ قد يكون الهدف الأصلي من كتابة العهد خدع القارىء. كل العمليات الطويلة المضنية الرامية إلى فكّ ألغاز النص، إلى ترميمه، إلى استرجاع الأصل من النسخ المختلفة، إلى فحص الحوامل، إلى مقارنة العهد مع أمثاله ليكون ضمن سلسلة منسّقة. . كل ذلك ينتهي، ولا يمكن أن ينتهي إلا إلى حكم معلق. وهذه الريبة الدائمة هي سبب قداسة العهد. لو لم يكن المؤرخ يقدس العهد المكتوب لما ألحّ هذا الإلحاح على تصفيته من كل الشوائب. لو لم يكن يريد أن يحكم في آخر العملية على نص صحيح، خالٍ من كل علّة، لما امتنع من كل تدخل، من كل تطوع لتصحيحه.

نقد العهود هو إذاً التحقيق، العودة بالنص المكتوب إلى أصله في حالة وجوده، وفي الوقت نفسه هو التحقق، الجري بقدر الإمكان وراء الاطمئنان إلى صحة ذلك النصّ. إن «إرادة النقد»، العقلية النقدية، الميل إلى الشك، كل ذلك قد يوجد عند بعض قدماء المؤرخين ولكنه لا يتساوى مع ما نعني في هذا الفصل، بسبب غياب الوسائل التي لا تتوفر إلا في نطاق تقدم هائل للعلوم الطبيعية كما شاهدها النصف الثاني من القرن الماضي. نقد النصوص هو في الواقع تاريخ النُسخ، تتبّع أحوال النسخ عبر القرون، فهو بالتالي تعامل مع الماديات، مع النص في صورته المادية، وهذا ما يميز النقد التقني عن النقد «الفكري» الذي سبقه. من الطبيعي إذاً أن لا يصل أوجَهُ، أن لا تحرّر قواعده إلا خلال القرن التاسع عشر، عندما نظمت مهنة المؤرخ داخل جامعات الدول المتقدمة. وأصبح التاريخ النقدي يعني أساساً عمل الأساتذة الجامعيين وممارسة المؤرخين المحترفين. قُنّنت قواعد الحرفة التي استفاد منها تالياً النقد الأدبي ثم القانوني والفلسفي، وبه توجت مناهج الإنسانيات التقليدية[2].

3.2.5 الحدود

عندما حررت قواعد النقد، أولاً داخل التخصصات ثم في كتابة التاريخ

---

(1) روبر ماريشال، «نقد النصوص» ضمن التاريخ ومناهجه ص 1358.

(2) م. ب. ج IX ص 567 إلى 547 وج X ص 856 إلى 866. فليب بروكس، البحث في الربائد أو كيف تستعمل الوثائق الأصلية (شيكاغو 1969) أسس تحقيق التراث العربي ومناهجه، عن معهد المخطوطات العربية بالكويت.

الديبلوماسي والسياسي والحربي - أي التاريخ بمعناه التقليدي المحدود - ، ظن الجميع أن التاريخيات أصبحت في مستوى الطبيعيات، ولذا استعملت كلمة «وضعانية» في الميدانين معاً، بل اعتبرت «التاريخانية» كوضعانية الباحثين في الشؤون البشرية [5.1.2].

نبقى على المستوى المنهجي دون أن نتعرض لما يحيط بالاتجاه الوضعاني في الكتابة التاريخية من اختيارات دينية أو سياسية[1]، ونقول إن التقنين المذكور هو تتويج لحركة عريقة امتدت من ثوقديد إلى رانكه وتلامذته مروراً بكبار مؤرخي روما والإسلام. كما لو كان الفرق الوحيد بين القدامي والمحدثين هو توافر الوسائل. ماذا يميّز رانكه عن ابن خلدون؟ وجود المكتبات، مخازن الربائد، المتاحف. . بسبب قلة هذه الأشياء في وقته، اضطر ابن خلدون أن يخلط الوثائق الربائدية بالرواية الشفوية والملاحظات الشخصية. لم يعش في منطقة تتوافر فيها الربائد في مجموعات متصلة ومنسقة كبرلين في ظل الدولة البروسية، أو روما في ظل البابا حيث اشتغل رانكه. عندما نتصفّح أي كتاب من كتب المنهجيات نجد أن القواعد المسطرة فيها بديهية وأنها طبّقت بالفعل، جلياً أو ضمنياً، عند أهل الحديث وعند ابن خلدون، إلا فيما يستلزم استعمال وسائل وتقنيات لم تكن في متناولهم. ومع كل هذا لا يفوت القارىء أن يشعر أن القواعد المذكورة تخص الوثيقة المكتوبة وحدها. ألا يعني هذا الاتجاه أن التاريخ يوجد بوجود الوثائق وينعدم بانعدامها. إن العبارة الشهيرة (لا تاريخ بدون وثيقة) تعني بالضبط لا يمكن، في هذه الحال، كتابة تاريخ موضوعي. وهنا يطرح سؤال: ما هو ذلك التاريخ الذي تتعذر كتابته بانعدام الوثائق المكتوبة؟ واضح أنه تاريخ المؤسسات (الدولة، الهيئات، الحرف، الرهبانيات، الزوايا، دور التجارة، إلخ)، كل الجماعات المنظمة والتي كتب لها الاستمرار. هذا أحد مستويات النشاط البشري. لنسميه مستوى الرجل السياسي أو الفعالية التنظيمية. هذه الفعالية هي التي تخلّف عهوداً، وثائق مكتوبة، بأشكال متنوعة وعلى حوامل مختلفة. والباحث الذي يجمع تلك العهود، قبل أن يرتبها ليستخرج منها معلومات، يبدأ بوصف تلك الحوامل. وعندما يكتب سرديّة، بناء على العهود وحسب قواعد نقدية محررة، فإنه لا يكتب تاريخ حروب وثورات وتجارة، إلخ، بقدر ما يكتب سردية حول نسخ المعاهدات أو قطع النقد أو شواهد القبور، أي تاريخ العهود نفسها. التاريخ النقدي هو بالأساس تاريخ الشواهد، ولا يلتقي إلا لماماً مع الرواية التقليدية حول نفس الفترة[2].

---

(1) بيتر غييل، مرجع س.

(2) انظر ص 15. السردية، الرواية، القصص: عبارات ثلاث للمادة التاريخية نفسها، تحتوي كلها بأقدار =

من هذا المنظور نميّز ثلاثة ميادين: (1) ميدان **التحّاف** (جمّاع التحف)، الوثائقي الصرف؛ (2) ميدان **المحقق** الذي يكتفي بتقويم الجزئيات؛ (3) ميدان السارد. ما يفصل الأول عن الثاني هو العمل النّقدي، أما الانتقال من الثاني إلى الثالث فهو بمثابة قفزة معرفية. كلما تقدم التاريخ النقدي وزاد اعتماداً على العهود، كلما انحصر همه في فحص الجزئيات وعجز عن تأليف حبكة منسقة [5.4.5]. وإذا فعل فإن الحبكة تكون في الغالب مستعارة من الرواية التقليدية. لقد لوحظ أن رانكه لا يبدي أياً من ميوله المحافظة واختياراته الدينية عندما يلخص الوثيقة لأنه يبقى وفياً لها دائماً، نصاً وروحاً، بل عندما يمرّ من مجموعة وثائقية إلى أخرى، هذه قفزة فوق فراغ طبيعي، موجود في كل حقل بحثي، وهو الذي يخلق عند القارىء فكرة خفية توجه ذهنه عندما يستخلص النتائج [3.9.4] و[5.4.5].

ينكب التاريخ بالعهد على توالي الجزئيات لأنه أساساً تاريخ الآثار المكتوبة؛ وبما أنها مكتوبة، أي مقصودة، فإنها لا تسمح للباحث، بعد حلّ ألغازها في نطاق المنهجية المذكورة، أن يذهب بعيداً على طريق التأويل، عكس ما سنرى في الفصل اللاحق [3.3]. هذا النوع من التأليف يقف عند حدّ معلوم، هو الحدّ الموضوعي المتعلق بالمضمون، إذ العهود تتكلم دائماً على الحرب والسلم والسياسة والمؤسسات. لكن هناك حدّ آخر أقوى تأثيراً وهو الذي يمسّ المنهج. يضع التاريخ بالعهد لنفسه قانوناً يفرق به ما يمكن وما لا يمكن أن يعرف. العهد دليل قناعة الباحث. إذا قيل: هذا تعسف، يجيب المؤرخ بالعهد، وكلّه ثقة واطمئنان: هدفي العلم المحقق فاقنع به، وما سواه، قد يعرف بطرق أخرى، لكنها طرق ليست من اختصاصي[1].

تعرض هذا النمط من التأليف التاريخي إلى نقد لاذع مدة خمسين سنة أو أكثر. ثم أعيد إليه الاعتبار بما سمي بعودة الحدث [2.1.5].

= متفاوتة على الحقيقة والخيال. حسب هذا التعريف عمل توكفيل عن الثورة الفرنسية سردية، عمل ميشله رواية وعمل فيكتور هوغو (ثلاث وتسعين) قصص.

(1) يطلق على هذا التيار اسم التاريخانية في ألمانيا واسم الوضعانية في فرنسا. لكل تسمية ما يبررها، لكن لا بدّ من التمييز بين النعتين. الموقف الذي يتلخص في المقولة (لا تاريخ بدون وثيقة) وضعاني بالمعنى الدقيق لأنه يحدّ، كموقف عالم الطبيعيات، الممكن واللاممكن في نطاق قواعد محددة. إلا أن الوثيقة تعني هنا الأصل، الوثيقة **الأولية** حسب التعبير الأنجلوساكسوني، أما إذا أدخلنا في الاعتبار التاريخيات (الاسطوغرافيا)، كل المراجع الثانوية، فينبني تأويل على آخر، ظاهر أو باطن، وعندئذ يصبح المنهج تاريخانياً، إذ يتعدى بكيفية ما مضمون العهد [6.2.4].

الفصل الثالث

التاريخ بالتمثال

أعلى ما انتجه عقل العهد الوسيط اكتسى ظاهرة تشكيلية.

أميل مال

3.3.1 تحديد

اخترنا أشمل كلمة موجودة للتعبير عن هذا النوع من الشواهد. أعرضنا عن كلمة رمز لأن الحرف رمز أيضاً، بل قد يجرد من كل مضمون، من كل إشارة ومعنى، ليعتبر كصورة شكلية فقط كما يحصل في دراسة الزخرف والتزويق.

نعني بالتمثال كل شكل استعمل عبر التاريخ للتعبير عن أشياء وأحياء تهم الإنسان. تختلف الأشكال كما تختلف حواملها والأهداف المتوخاة من رسمها: حيوانات منقوشة أو مصبوغة على صخور، سنابل أو أساطين مرسومة على نقود، هندسيات منسوخة داخل سجادات أو أغطية، أشخاص مصبوغة على أوانٍ، شرائح ملونة مخيطة على أعلام، إلخ. والأشكال قد تكون ظاهرة كالتي ذكرنا، تميل إلى تصوير الواقع، وقد تكون خفية، هياكل تشير إلى رموز باطنية ضمن أعمال معمارية، تصورية أو أدبية. نرتفع إذاً من الصورة إلى الشكل المعبّر، ومن التصوير إلى التشكيل. لنأخذ مقبرتين مثلاً: شواهد هذه تحمل كتابات يكلف بحل ألغازها خبير في الابيغرافيا، وشواهد تلك لا تحمل سوى صور وأشكال هندسية، فلا يستطيع فهم إشاراتها إلا خبير من نوع ثانٍ، مطّلع على قواعد الترميز المضمّنة فيها[1]. ولحلّ رموز هذا النوع من الشواهد نشأت تخصصات عديدة نذكر منها:

(1) ميشل فوفل، المسيحية بين الإحياء والاندثار في عهد الباروك (باريس 1973). مارسل لوغلى، ساتورن افريقي (باريس 1961). يعتمد هذان المؤلفان على شواهد القبور والصور المنقوشة فيها.

ـ تاريخ الفن، بمعناه الواسع، الذي يدرس كل ما هو تعبير مباشر عن المحيط الطبيعي والبشري، من نقش ورسم ونحت وتصوير. [1]؛

ـ الايقونيات وهو العلم الذي يهتم بالصور والأشكال المنقوشة في النقود أو الألواح أو الصحف، الخ [2]؛

ـ علم الخواتم والطوابع والتوقيعات بكل أنواعها[3]؛

ـ علم (الرنوك) الشارات والأوسمة[4]. قد تكون الشارة مقرونة بشعار مكتوب، لكن المهم بالنسبة للخبير في هذا الميدان هو الشارة الدالّة بواسطة لونها وهيكلها، لأنها قد تتفق في دلالتها مع الشعار المكتوب وقد تختلف، بل قد تشير إلى ما هو أعلى وأقدم من المكتوب؛

ـ التصوير الجوي الذي يحدد هندسيات الحقول والمدن القديمة، داخل هو أيضاً في كتابة التاريخ بالتمثال لأن الطائرة والآلة التصويرية إنما هما مجرد وسيلة تقنية، أما الشاهدة التي سيعتمد عليها الباحث فهي الشكل المضمن في الصورة الشمسية؛

ـ دراسات المرئيات المعاصرة مثل البطاقات البريدية والملصقات والكتب المصورة والأفلام، إلخ؛ التخصص هنا لا يمس المكتوب أو المسموع بل التشكيلات والبنى والهياكل الخلفيّة في كل هذه التعابير[5].

3.3.2 الحرف والرمز

نعود إلى سؤال قد عرض لنا سابقاً ويلح علينا لأهميته: لماذا نضع الشاهدة المصورة (التمثال) بعد الوثيقة المكتوبة (العهد) مع أن الإنسان نقش الصخور وزخرف الأواني ووشم جسمه قبل أن يكتب، بل إن الحرف نفسه بدأ كصورة لشيء معين كما هو

---

(1) اميل مال، الفن الديني أثناء القرن الثالث عشر الميلادي بفرنسا (باريس 1899).

(2) اروين يانوفسكي، دراسات في الايقونولوجيا (باريس 1967).

جورج مايلز، ايقونيات النقود الأموية (أكسفورد. . . .).

(3) م. ب. XVI ص 741 إلى 743. م.ج. XIV ص 1004 إلى 1008. م.س. (2) IV ص 1133 إلى 1137 (مقال خاتم). التاريخ ومناهجه ص 393 إلى 443.

(4) م. ب. VIII ص 348 إلى 350. التاريخ ومناهجه ص 740 إلى 754. ل.ماير، الشارات الإسلامية (أكسفورد 1933).

(5) التاريخ ومناهجه ص 771 إلى 779.

واضح في المنقوشات الصينية والهيروغليفات المصرية. هذا صحيح ولكن أسبقية الرمز على الحرف لم تتضح إلاّ في ذهن الإنسان المعاصر. متى اكتشف أن الهيروغليف حرف، ان الشكل المنقوش على قبر أو معبد أو مسكوك عبارة مؤدية لمعنى؟ في زمان متأخر وبعد أن وصلت إلينا رواية شفوية تروي أخباراً خاصة بإنسانية غابرة، وبعد أن انحدرت إلينا عهود وأوفاق فنّدت أو صحّحت تلك الرواية، وبعد أن أصبح التاريخ المكتوب مادّة للنظر والتأمّل. حينذاك أمكن الارتقاء من شاهدة إلى أخرى، وبدأ جمع الهيروغليف والأسطورة والميدالية المسكوكة، لا كتحف أو غرائب، بل كآثار عن ماضٍ واحد. يقول فيكو: «كان على الكتاب أن يتفنّنوا في تأويل النقوش والأساطير التي هي بمثابة ميداليات مزامنة لتأسيس الدول». (ص 178). وهذا ما جعله يفكر في تدوين قاموس ذهني يوضح معاني المفردات التي تتركب منها اللغات المسموعة (ص 159) كان فيكو قد درس القانون وتدرب على تحليل العهود والعقود، ودرس النقد الأدبي فتعمق في فهم أنواع المجازات، ولما سبق غيره وأدرك أن الشواهد الشكلية عبارات مجازية، استطاع أن يبتكر علماً جديداً[1]، أعم وأوسع من التاريخ التقليدي الذي لم يتعدّ النص المكتوب. ابتكر علماً جديداً لأنه استخدم وثائق تؤدي معانيها بالشكل لا بالحرف الذي ليس سوى رمز دال على صوت[2] [5.3.3.2].

3.3.3 من التمثال إلى الأمثولة

يوجد فيكو في ملتقى تيارين:

يرى الأول في الأشكال التعبيرية رموزاً كتابية لها تراكيب ونحو تماماً كما أن للكلام تراكيبَ ونحواً، ويعكس الثاني المعادلة فيرى في التراكيب الكلامية أشكالاً تعبيرية. يبحث الأول عن المضمون من وراء الشكل ويبحث الثاني عن الشكل من وراء المضمون. لم يعد في هذا المنظور فرق جوهري بين الوصف بالكلمات وبين الوصف بالرسوم، يستطيع الباحث أن يلجأ إلى هذه أو إلىْ تلك لكي يتمثل أحوال الماضي. يكتب مثلاً تاريخ اللباس اعتماداً على أوصاف يجدها في قطع شعرية أو مقالات نثرية أو في عقود زواج أو في تركات، إلخ، أو اعتماداً على أشكال وصور يجدها في نقوش

---

(1) فيكو، مبادىء علم جديد [1744] ترجمة ف. (باريس 1953).

(2) نستطيع أن نقرأ الحروف دون أن نفهم معناها، نحلّ الكتابة ولا ندرك اللغة. ما يحفظ اللغة فعلاً هو الكلام (اللغو) وليس الحرف. بدون لغو يعود الحرف مجرد شكل.

النقود أو في صور السجادات أو الحائطيات. .[1].

وليس فرق كذلك بين مبنى معبد أو منزل وبين مبنى أسطورة أو حكاية. من وراء الهيكل المادي يوجد مخطط هو الذي يشير إلى فكرة، إلى نظرة معينة للكون والحياة، كذلك من وراء مضمون الكلمات البادي في الأسطورة تكمن بنية تشير إلى دلالة أعمق[2].

هذا الابتكار الذي كان من نصيب فيكو ترك آثاراً واضحة في أفكار المؤلِفين الرومانسيين. بل يجوز القول ان ميزتهم الأساسية هي العودة إلى العبارة الفنية كأجدى سبيل وأوضح دليل لإدراك نفسانية إنسان العهود البائدة. قبل أن ينجح شامبوليون ويستخرج من الهيروغليفات تاريخ مصر الفرعونية، حاول العديد من الدارسين، ومنذ قرون، ان يستنبطوا سر حضارة النيل من هيكل أبي الهول، أو من بناء المعبد المصري [3]. ولما كتب ميشله حياة جان دارك فإنه رجع إلى محاضر المحاكمة، لكنه لم يتفهم المسألة كلها إلا باكتشاف الرمز الكامن فيها وهو بالطبع مأساة المسيح. الكنيسة مبنية على شكل صليب، وحياة البطلة الفرنسية مرتبة هي أيضاً حسب أطوار حياة عيسى. لو لم يكن هذا التطابق في الشكل والهيكل، هذا التلازم الرمزي، لما جسّدت الفتاة جان دارك فكرة الوطن الفرنسي[4].

لهذا الاتجاه أهمية كبرى في تطور التأليف التاريخي، به اتسع مجال البحث وبه تجدد الأسلوب. لكنه في نفس الوقت فتح الباب على مصراعيه لكل تأويل مهما بدا لأول وهلة بعيداً غريباً. فكان لا بدّ من تخطيط حدود، من وضع قوانين احترازية لكيفية استعمال التماثيل والأشكال التعبيرية كشواهد على أحداث وأحوال الماضي. تعلم المؤرخ المحترف كيف يستعملها، بجانب الوثائق المكتوبة، للإجابة عن أسئلة تهمه هو، قبل أن يتركها لغيره من المتخصصين الذين يبحثون في ميادين عير ميدان المؤرخ. هناك خط واضح يفصل بين المنهجين في استغلال الشواهد التشكيلية، ولا أدل على ذلك من أسلوب بوركهارت وهويزينغا في كتابة التاريخ الثقافي[5].

---

(1) دوزي، **قاموس أسماء اللباس عند العرب** (امستردام 1845)؛

جرمان دوماي، **اللباس في العهد الوسيط حسب الطوابع** (باريس 1880).

(2) بانوفسكي، **معمار العهد القوطي والفكر السكولاستيكي** (باريس 1967).

(3) هيغل، **فلسفة التاريخ**، ترجمة ف. (باريس 1946)، ص 182.

(4) ميشله، **جان دارك** [1853] (باريس 1974).

(5) جورج دوبي «تاريخ الذهنيات» ضمن **التاريخ ومناهجه**، ص 937 إلى 965.

3.3.4 النقد المتحفي

يرجع الفرق بين تخيلات فيكو وهيغل من جهة وتحليلات بوركهارت وهويزينغا من جهة ثانية إلى سبب مادي صرف، وجود متاحف كثيرة، غنية ومنظمة[1]. إن سرّ الانتقال من عهد التأويل الفلسفي الافتراضي إلى عهد التحليل التاريخي الموضوعي يكمن في تنظيم متاحف، تماماً كما كان تأسيس وتنظيم مخازن للكتب والوثائق الدافع وراء كتابة التاريخ بالعهود. في المتحف يبدأ **النقد ـ التقييم**. هل الحجارة المنقوشة، القطعة المسكوكة، النسيج الملون، الصفحة المنمقة، الجلد الملمع، هل حوامل الوثيقة التمثالية أصلية أم لا؟ يلحق بكل متحف خبراء متخصصون في شتى أنواع التحقيق، تختلف خبرتهم عن خبرة الملحقين بالخزانات بكونهم يهتمون أساساً بفحص أحوال الحوامل المادية.

بعد التحقيق من صحة وأصلية الحامل لا بد من مواجهة مشكل ثان يتعلق بقضية التصنيف. صحيح أنه مشكل عام بالنسبة لكل الآثار، مكتوبة كانت أو مصورة أو مادية، إلا أن الصعوبة مضعفة بالنسبة للتماثيل لأنها غير مؤرخة في الغالب وغير معنونة [5.2.1.3]. يفكك الخبير التمثال إلى أجزاء دون أن يمسه وذلك بوساطة وسائل النسخ المتوافرة اليوم، وسائل التكبير والتصغير، يستطيع أن يلحق كل جزئية بمجموعة، وذلك الالحاق هو الذي يعطينا معنى الجزئية. النقد في المتاحف ينبني أساساً على هذا الترتيب **التيماوي**، حسب الموضوعات، أي حسب المواد الجزئية التي لها دلالة رمزية مثل الهلال، أو الصليب، أو السنبلة، أو القرن، إلخ[2]. هذا التخصص هو لبّ **الايقونولوجيا**. تبدو التأويلات الايقونولوجية أحياناً في غاية الابتذال ومع ذلك صعوبة التخصص تكمن بالضبط في تجاوز الابتذال. نظن أن الهلال يشير دائماً إلى أصل إسلامي أو شرقي، لكن البحث يكشف عن حالات غريبة[3].

إن المؤرخ يعتبر تمثالاً ما شاهداً على فترة تاريخية معينة إذا استطاع أن يلحقه بمجموعة، أما إذا استعصى عليه ذلك الالحاق فيبقى التمثال يتيماً، غريباً، منغلقاً على سرة. وفي هذه النقطة بالذات يفترق المؤرخ عن التحّاف أو الفنان أو الشاعر أو الفيلسوف. هؤلاء يندفعون في شتى طرق التأويل في حين أن الأول يلوذ بالصمت في

(1) التاريخ ومناهجه ص 1024 إلى 1058 . .

(2) واضح أن المدخل إلى أسطورة ما عن طريق الرمز التشكيلي هو غير المدخل إليها عن طريق الخبر.

(3) م.س. III ص 393 إلى 398 (مادّة هلال).

انتظار شواهد أخرى. يحتاج المؤرخ دائماً، عندما يتعامل مع التمثال، إلى تزكية المكتوب أو الخبر المروي، لا يقبله على علاته ولكنه يستغله لتفكيك اللغز المصور. كل تمثال هيروغليف، كما يقول فيكو، لا يشقّ ويفهم إلا بالمقارنة مع رموز أخرى قريبة الايحالة، واضحة الإشارة.

معروف أن الباحث في المخطوطات لا يقرؤها بسهولة إلا إذا كان قد أدرك مضمونها، ولا شك أن القاعدة نفسها تصدق على من يحاول «قراءة» رموز التماثيل. نقول إن المعنى مبطن في الهيكل وفي البنية، كيف الوصول إليه من خلال الستائر والحجب المتراكمة حوله؟ نعرف أن أطفال اليوم يقرؤون بسهولة قصصاً مصورة يعجز الكبار عن تتبع فصولها، لأنهم يعرفون مسبقاً قواعد نحوها وتراكيبها. هذه صورة تبدو للكبار واقعية مع أنها رمزية في الواقع، تتضح الإشارات الكامنة فيها لمن تعود على مقابلتها مع غيرها. توجد في الكنائس رسوم كثيرة تهدف إلى تبليغ فكرة **ظهور** القديسين. نتساءل: كيف يتمّ التعبير عن الحركة المباغتة، عن الظهور من الخفاء؟ كيف يتم كل ذلك على لوحة مسطحة؟ لا بد أن توجد في الصورة نفسها إشارة خفية ولا بدّ أن تكون الإشارة مرتبطة بموقعين في اللوحة، أحدهما عاديّ والآخر غير منتظر. يحصل الإدراك بالمقارنة بين اللوحة المرئية وأخرى منقوشة في ذهن الرائي وتعبر على العلاقات العادية المعروفة. ما يجعل الرائي يدرك أن القديس «ظهر» وطلع على الحاضرين، هو دخوله من موقع ما كان ينتظر أن يدخل منه لو مثّل المشهد على خشبة المسرح[1].

قراءة التماثيل صعبة إذاً، والخبير هو من يتقن مناهجها التي تتجدد باستمرار. يتفنن الاخصائيون في ابتكار طرائق ذكية لفك ألغاز الصور والأشكال، ولا يسع المؤرخ إلا أن يتابع جهودهم باهتمام وإعجاب، لكن عندما يتعلق الأمر باعتبار تلك التماثيل كشواهد تاريخية لا بد أن يحتاط ويحترز لسببين:

الأول هو أن الرموز تتخلف دائماً عن التطور المحيط بها. نلاحظ أن التشبيهات الشعرية لا تزال إلى اليوم تحيل على فنون الزراعة حتى في المجتمع الصناعي. وشعراء العرب أما كانوا يطربون لذكر الفيافي والقفار حتى بعد أن سكنوا بغداد وقرطبة؟ تحافظ الدولة على طوابع وشارات وأعلام دولة سابقة، وتنقش على شواهد القبور تماثيل لم تعد مفهومة. يسجل الدارسون قاعدة تكاد أن تكون متواترة، وهي أن تاريخ **الحامل** متأخر

---

(1) أنال عدد 4 - 1971/3، ص 676.

عن الزمان الذي كان فيه التمثال المنقوش على ذلك الحامل يعبر عبارة مباشرة عن عقيدة قائمة أو شعور حيّ. ولهذا السبب بالذات لا يقتنعون بأن صور الحيوانات المنقوشة على صخور الصحراء تدل دلالة قطعية على أن الطقس كان أكثر رطوبة في تلك المناطق. يقول جورج دوبي حول استغلال التماثيل كشواهد: «لا نستطيع أن نميز هل التمثال يمثل مشهداً واقعياً، أم أنه منسوخ على نمط مستورد، أم هو إرث قديم، أم استعمل كشكل رمزي فقط»[1].

ونذكر كمثال على التسرع في الاستنتاج في هذا الميدان ما توهمه البعض من وجود الصليب في زخاريف وتقاطيع الزرابي والسجادات الامازيغية فرأى في ذلك دليلاً على استمرار تأثير المسيحية القديمة.

السبب الثاني هو شفافية الرمز. إن علاقة الشكل والمعنى في التمثال غير قارة. قد يكون التمثال صورة مطابقة لشيء ملموس ثم لا يلبث أن يتحول مع مرور الأيام إلى رمز يشير إلى شيء آخر. كيف يكشف الباحث عن هذا التحوير المجازي إذا لم يتوفر على إشارة إضافية؟ بدون تلك الإشارة سيغلّب لا محالة القديم الموروث على الحادث المتجدد، وهذا هو ما يتخوف منه المؤرخ، أن يطمس الحدث ويذيبه في اللازمان.

3.3.5 الفعالية الرمزية

كتب المؤرخ الهولاندي الكبير يوهان هويزينغا كتاباً بعنوان **أفول العهد الوسيط** أراد أن يصور فيه نفسانية إنسان تلك الحقبة، ويعارض به كتاب بوركهارت حول إنسان عهد النهضة[2]. استعمل وثائق مكتوبة كثيرة ـ أدبية، قانونية، شعرية، إلخ ـ، لكنه استوحى مبتكراته الفكرية من فحص تخطيط المباني وتنظيم اللوحات الزيتية وتزيين السجادات والحائطيات، إلخ. استطاع أن يحل ألغازاً وجدها عند الكاتب الإخباري **فرواسار** بتحليل أعمال الرسام فان أيك[3]. رأى في الأدب والرسم طريقتين مختلفتين ومتكاملتين للتعبير عن الواقع: إحداهما أبلغ في التعبير عن الألم والحزن والخوف وكل

---

(1) **محاربون ومزارعون** (باريس 1978)، ص 22.

(2) يوهان هويزينغا، **أفول العهد الوسيط** [1919]، ترجمة انجليزية (لندن 1955)؛
جاكوب بوركهارت، **حضارة النهضة في ايطاليا** [1860] ترجمة ف. (باريس 1958).

(3) جان فرواسار شاعر واخباري فرنسي عاش من 1337 م تقريباً إلى ما بعد 1404. أما الأخوان فان أيك، هوبر وجان، فهما من كبار الرسامين الفلامانيين الأوائل، عاشا في النصف الأول من القرن 15 م ويصعب التمييز بين أعمالهما.

مشاعر المأساة، والأخرى أعمق وأشمل في تصوير عواطف الملهاة من مرح وفكاهة وانشراح. لنقارن الآن مؤلف هويزينغا بمؤلف مؤرخ يعتمد على العهود فقط، فوستل مثلاً. يبدو واضحاً أن التماثيل بكل أنواعها، وضمنها الأدبية، تفتح آفاقاً جديدة أمام الباحث، بل تمدّه بوسائل ناجعة لكي يؤرخ لفعاليات لا تترك في الغالب أي أثر مكتوب. والاعتماد على الشواهد المصورة، كلياً أو جزئياً، يترك بصماته في الفكرة والأسلوب. بوركهارت مثلاً يتكلم على الدولة كعملية فنية[1]، وميشله يعرض لنا أحداث التاريخ كلوحات رسّام: جان دارك تجسيد جديد لمأساة المسيح. الثورة الفرنسية مسرحية هائلة ذات أطوار ومشاهد، فرنسا امرأة تفرح وتحزن، بل التاريخ كله «قصة صراع بدأ مع الخلق وينتهي بانتهائه، صراع الإنسان ضد الطبيعة، صراع الروح ضد المادة، صراع الحرية ضد الدهر».

يحدثنا التاريخ ـ بالخبر عن الإنسان الناطق، والتاريخ ـ بالعهد عن الإنسان المتعاقد، والتاريخ ـ بالتمثال عن الإنسان الفنان الذي يتعامل بالرموز. إن من يتعاطى هذا النوع من التأليف يجعل من التاريخ تمثيلية، حتى وإن اعتمد على وثائق مكتوبة لأنه يحولها إلى أعمال فنية على طريقة ميشله. وكما أن التاريخ ـ بالعهد يقود تلقائياً إلى نظرية معينة، هي الوضعانية بالمعنى القانوني، فإن التاريخ ـ بالتمثال يولّد في ذهن صاحبه فلسفة رومانسية مثالية. المؤرخ ـ بالعهد لا يرى في المسكوكات إلا الحرف المنقوش فيها، والمؤرخ ـ بالتمثال إلا الرمز المضمن في شكلها: يضع الأول الفن في خدمة السلطة ويجعل الثاني من السلطة رمزاً فنياً، هل يتكلم الاثنان على نفس الإنسانية؟[2].

---

(1) هذا عنوان أحد فصول كتابه.

(2) من منظور آخر هل يمكن أن نؤرخ للدولة إذا كنا لا نتوفر إلا على تماثيل، وهل يمكن أن نؤرخ للمشاعر والعواطف إذا كنا لا نتوفر إلا على معاهدات سياسية وأحكام قضائية؟ هل الفرق بين ميشله الرومانسي وفوستل الوضعاني عائد فقط إلى اختلاف في شخصية الرجلين؟

الفصل الرابع

التاريخ بالأثر (الطبيعي)

الأرخيولوجيا علم إنساني وليس عبادة الكراكير.
آن ـ ماري ردو مرو

3.4.1 الزمن في الطبيعة

كتب بوسويه: «إن الرهبان الذين مدّدوا بدون موجب تاريخ مصر وملأوه بالأساطير وبسُلالات الآلهة كانوا يفعلون ذلك ليرسّخوا في أذهان العامّة قدم وشرف أمّتهم»[1]. هذا نقد نسمّيه اليوم أدلوجياً لأنه يحكم على القول بالغاية المتوخاة منه، إلا أن ما دفع بوسويه إلى أن يبدي هذه الملاحظة هو أنه وجد صعوبة كبيرة ليوفق بين التاريخ كما يصفه المصريون، وحتى اليونانيون، والتاريخ كما تراه الكنيسة. حاول الأسقف الفرنسي أن يوفّق بين الروايتين، الكنسية والوثنية، ونجح إلى حدّ ما في الحدود المخوّلة له، أي في فترة لا تزيد على ستة آلاف سنة[2]. في هذه الحدود نجد كلامه متماسكاً مليئاً بأحكام تدل على نظر واطلاع، لكن ما قولنا فيه إذا أدخلنا في اعتبارنا اكتشافات شامبوليون و رولينسون[3]، وما انفتح من آفاق واسعة للعقل البشري من جراء ذلك؟ كيف نحكم على مثل هذا النوع من التأليف التاريخي بعد أن اتضح أن التاريخ ـ الوقائع أوسع بكثير من التاريخ المحفوظ المذكور؟

المؤرخ يشبه القاضي من عدة وجوه. كان القاضي في البداية يسمع إلى أقوال المتقاضين، وينظر في تناسق وتماسك المقالين، وإذا ما تساويا لديه لجأ إلى أداء اليمين. ثم أصبح يتسلم العقود والعهود والمواثق [الرسوم] وينظر في صحة ثبوتها تفادياً

(1) مقال في تاريخ العالم [1681] (باريس 1966).

(2) يبقى هيغل في كتابه فلسفة التاريخ وفياً للنظرة التقليدية.

(3) هنري رولينسون الانجليزي هو أول من استطاع قراءة الحرف المسماري حوالي 1857.

للكذب المكتوب، أي التدليس والتزوير. ثم بعد حين عاد، في المسائل الجنائية بخاصة، لا يعتمد إلّا الحجج المادية ويرفض الاعتراف، شفوياً كان أو كتابياً. واليوم يدور النقاش بين رجال القانون حول حجّية الآثار المادية التي تلازم كل فعل بشري.

بوسويه وفولتير وقبلهما ثوقديد وابن خلدون وآخرون، ينظرون في سوابق الأحداث اعتماداً على شهادات وعقود [مقالات ورسوم]؛ موقفهم إذاً هو موقف القاضي. يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: ما هو عمق التاريخ عندهم؟ إذا قيل: لا تأثير للمسألة في أحكامهم، نغيّر صيغة السؤال ونقول: ما هو هذا النوع من التاريخ الذي لا يتغير معناه، طالت أم قصرت مدته؟ إن من يدعي أن تاريخ ثوقديد يبقى على حاله مهما كان طول ونطاق ماضي الإنسانية يقف بالضرورة عند مقال بوسويه، أي قبل أن يُفصل التاريخ المعروف بالوثائق المكتوبة وآخر عن التاريخ المعروف بالآثار المادية.

أثناء القرن الثامن عشر الميلادي، وتحت تأثير تقدم علوم الطبيعة، بدأ المفكرون الأروبيون يقتنعون أن ماضي البشرية أطول بكثير مما يظن ويقال. لأول مرة اكتشف العلماء أن الطبيعة لها أيضاً تاريخ[1]. صحيح أن المسألة لم تحسم فلسفياً، لا آنذاك ولا اليوم، إلّا أنها غيرت نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون. ونلاحظ أن همّ بوسويه الأدلوجي لا يزال يوجه العقول إلى يومنا هذا، إذ نرى الكتب المؤلفة في موضوع المنهجيات لا تعطي لهذه الثورة الفكرية ما تستحق من عناية. يربط الدارسون التقدم المنهجي بأشياء كثيرة، فكرية وسياسية وعقائدية، سوى تطور الطبيعيات. هل يتصور أحد أن شامبوليون كان يستطيع أن يفك ألغاز الهيروغليفات لو لم يتغير الجو الثقافي المحيط به؟ بماذا امتاز على الباحثين الكثيرين الذين حاولوا منذ عهد النهضة ما حاول هو والذين توصلوا إلى حلول جزئية لا تبعد كثيراً عما حققه؟ امتاز بأنه لم يكن مقيداً بعقيدة بوسويه. تأثر شامبوليون بفلسفة الأنوار، المتولدة عن علوم الطبيعة، واقتنع أن تاريخ مصر الفعلي أطول بكثير مما يقوله غير المصريين، وربما حتى المصريون الذين اعتنقوا عقائد الشعوب المجاورة لهم، فاستخلص أن تاريخ الفراعنة محفوظ في الأحجار لا في أقوال الرواة، مهما كانوا.

إن فكّ ألغاز النقوش الفرعونية كان بمثابة العثور على كتاب مفقود. لم يتسبب إذاً

---

(1) تولمين وغودفيلد مرجع س. درس اليونان والرومان والعرب وغيرهم الطبيعة ولكن في غياب البعد الزماني. بعد القرن الثامن عشر تغير مفهوم **التاريخ الطبيعي**، وتحول التصنيف الوصفي إلى ترتيب تطوري [7.2].

في قطيعة داخل التأليف الكلاسيكي. ما تولد عنه، وكان في غاية الأهمية، هو تغيير الاتجاه من البحث عن المكتوب، عن المرويات، عن أقوال البشر إلى الحفر عن آثار مدفونة في جوف الأرض. تركز البحث أولاً عن أحجار تحمل حروفاً أو صوراً هندسية، ثم انتقل الاهتمام إلى أحجاز مصقولة أو منحوتة أو مثقوبة، الخ، تحمل دلالتها في بناها وفي هياكلها؛ فتغيّر بذلك علم الأوليات.

3.4.2 من التحفة إلى النفاية

لا زلنا نستعمل كلمة ارخيولوجيا، علم الأوليات، رغم أن المدلول قد تطور وأصبحنا نتكلم على ارخيولوجيا صناعية[1]. ظل المفهوم ملتصقاً مدة طويلة بالفترة السابقة على اختراع الحرف، فكان الناس يظنون أن الباحث لا يلجأ إلى الحفريات إلا في حالة انعدام تاريخ مكتوب[2]، أما اليوم فلم يعد ميدان الأثريات محدوداً لا في المكان ولا في الزمان. حيثما نزل الإنسان يترك مخلفات مادية متنوعة يدرسها الباحث تماماً كما يدرس قاضي التحقيق آثار المجرم بمساعدة خبراء الشرطة القضائية. وهذا ما دفع فريقاً من الدارسين المعاصرين إلى تصور وتنفيذ تجربة منهجية رائدة[3]. وعندما ينعدم الوجود البشري يفتح المجال لعلماء الأرضيات (الجيولوجيا) والنبْتيات والحيوانات القديمة ليدرسوا المحيط الطبيعي الذي وجده الإنسان في منطقة معينة. الارخيات علم ملازم للتطور البشري، من أقدم العصور إلى يومنا هذا. هناك تقنيات مشتركة نعرض لها بعد حين ولكن اختلاف التخصصات واضح: إن الخبير في الفرعونيات غير الخبير في الحفريات الوسيطية، ودارس نشأة المدن في الشرق الأوسط غير الباحث في أصل سكان الغرونلاند[4]. يقول أحد الباحثين الفرنسيين: «إن على العالم الأثري أن يتعرف على تقنيات الفيزيائي والأرضياتي ومخطط المدن، لا ليكون ذلك العالم الكامل المشارك

---

(1) م.ج. ملحق 1 ص 188 إلى 189.

(2) اندريه لورْوا ـ غوران، «الارخيات قبل التاريخ» ضمن **التاريخ ومناهجه** ص 1207 إلى 1222.

(3) هنري دلبورت، **الأرخيات والواقع** (باريس 1984) ص 127. أقيم مخيم ميلّي في كندا ثم، بعد إخلائه من السكان، درس حسب قواعد الأرخيات وقورنت النتائج مع التجارب التي عاشها المخيمون لمعرفة صحة طرق الاستنتاج.

(4) **التاريخ ومناهجه** ص 250 إلى 273 وص 1223 إلى 1225 (أثريات العهد القديم)؛ ص 275 إلى 323 وص 1226 إلى 1240 (أثريات العهد الوسيط).
م.ج. ملحق 1 ص 194 (أثريات العهد الوسيط).

الذي تطلع إليه عصر النهضة ولكن ليستطيع أن يلمس الفوارق ويؤسس بجانب تاريخ فنون القول تاريخ طرق العمل والإنجاز»[1].

تشكل الأثريات اليوم، بجانب التاريخ الاقتصادي، وربما أكثر منه، ألصق التخصصات التاريخية بالتطور العلمي. وصلت إلى حدّ من الدقة والتفنّن جعل من الصعب النظر إليها كعلم مساعد للتاريخ. أصبحت علماً مستقلاً يهدف إلى ما يهدف إليه التاريخ التقليدي وبطرق أصيلة تبدو للجميع أكثر موضوعية وأقل تأثّراً بالأهواء والأغراض. تموّل الدولة الفرنسية برنامجاً ضخماً للحفريات يمتد على عشر سنوات «لدراسة مجتمع بلاد الغال، نظامه المدني وحياته الاقتصادية»[2]. وعندما يطالب باحثون من بلدان مختلفة بتنظيم حملة عالمية لحفر منطقة سجلماسة على أبواب الصحراء الكبرى، فإنهم ينتظرون منها أن تلقي أضواءً كاشفة على تجارة ومجتمع المنطقة بكاملها، يأملون أن يجدوا تحت الرمال آثاراً تجيب عما سكتت عنه المراجع والوثائق المكتوبة.

استعملنا للتعبير عن كل سرد يستند أساساً على كشوف الحفريات عبارة التاريخ **بالأثر**، ونعني به مخلفاً مادياً، لا أثراً بالمعنى التقليدي الإسلامي، أي رواية شفوية انحدرت إلينا عبر سلسلة متّصلة من الرواة. الأثر هنا طبيعي ملموس: حجر، عظم، لباس، أثاث، حليّ، سلاح، نفاية طعام، إلخ. . لكل مخلف أوصافه الخاصة، يحال للفحص والدراسة على خبير. لذا أصبحت الأثريات شبكة تلتقي فيها جميع العلوم الطبيعية الحديثة والمتطورة جداً. ليست علماً موحداً بقدر ما هي مجموع تخصصات.

3.4.3 الإجرائيات

من الصعب الكلام على علوم مساعدة خاصة بالأثريات، لأن هذه تستغل اليوم كل العلوم، التقليدية والحديثة، وضمنها التاريخ المكتوب[3]. رغم هذا نخص بالذكر الطرق

---

(1) ماريو بوريو، **الأرخيات والحساب** (باريس 1978). مجموع مقالات، انظر من بينها مقال سرج كلوزيون ص 38.

(2) **لوفيغارو** عدد 9 اكتوبر 1989. مشروع دولي لحفر جبل بوفري قرب شاطو-شينون، والهدف منه إظهار أن الحضارة المدنية كانت موجودة في بلاد الغال قبل الغزو الروماني.

(3) «نقول إن بناءً ما مؤرخٌ عندما تنص الحوليات أو الرسائل أو الخطب أو التقاييد الحسابية أو العقود العدلية أو النقوش على سنة الشروع وسنة الانتهاء من بنائه» جان هوبر، مساهمة ضمن **التاريخ ومناهجه**، ص 1231.

المستحدثة، المرتكزة على الطبيعيات والرياضيات، التي يستعين بها الباحث الأثري حتى ولو لم يكن ملماً بتقنياتها:

(1) **الحفريات** بالمعنى الدقيق أي رصد المواقع التي يظن أنها تحتوي على آثار. ما كان يوجد إلى وقت قريب بالصدفة والاتفاق أصبح اليوم يتوج عملية تخطيط دقيق. وهذه الحملات الاستكشافية، البرية والبحرية، لا تختلف عن حملات التنقيب عن البترول أو اليورانيوم أو المياه الجوفية. كلما تطورت وسائل الاستطلاع الجوي أو المغناطيسي أو النووي، تضاعفت حظوظ تقدم علم الأثريات[1]؛

(2) **التوقيت والتأرخة** [5.2.3.3]. توجد مؤسسات متخصصة في تحديد عهد كل نوع من المخلفات بوسائل متنوعة وبالغة الدقة[2]؛

(3) التحليل الكيميائي والفيزيائي للقطع المكتشفة، عضوية كانت أو معدنية، مثل العظام والأخشاب والحبوب وسائر المعادن. . . وتستنبط من التحليلات خارطة تاريخية لكل منطقة[3]؛

(4) الترتيب **والتصنيف** الاحصائيين للمعلومات المستخرجة من الآثار.

عندما كانت الكشوفات قليلة وذات قيمة فنية أو حاملة لكتابات أو لها مميزات واضحة، كان من الممكن وصفها وترتيبها، قبل استغلالها، يدوياً وتبعاً لمقاييس ذوقية؛ أما وقد عادت عمليات الحفر ثقيلة بكل معنى الكلمة، وتوسع مفهوم الأثر المادي، وتضاعفت الكشوفات إلى أعداد خياليّة، ـ كل قطعة تحمل عشرات بل مئات المعلومات حول موضعها وشكلها ولونها ومادتها ووجهتها، إلخ ـ ، لم يعد بالإمكان معالجة تلك المعلومات إلا باستعمال الحاسوب الالكتروني [3.5.3][4]. والاعتماد على وسائل مادية هائلة وضع الأثريات اليوم في مركز متميز، يشبه إلى حدّ كبير مركز الطب. كلا العلمين مجال تطبيق بالنسبة للرياضيات والطبيعيات، كلاهما يخضع لقوانين صارمة ولتسيير دقيق، كلاهما يشكل وجه التقدم العلمي والرقيّ الحضاري. ونذكر بالمناسبة أن العلمين

---

(1) م.ج. ملحق 1 ص 180 إلى 184.

(2) م.ب. ج 5 ص 496 إلى 513.

(3) ريمون بلوك، «مناهج الأرخيات الحديثة»، ضمن التاريخ ومناهجه ص 191 إلى 214.

(4) ماريا دومبيسكا، «النبتيات القديمة علم مساعد التاريخ»، أنّال 1970/5 ص 1471 إلى 1474.
شارل هيغونه، «التاريخ الجغرافي» ضمن التاريخ ومناهجه ص 68 إلى 88.

لعبا دوراً مهماً، أثناء فترة التوسع الاستعماري، في إثبات تفوق الدول المهيمنة. عندما نتكلم اليوم على الاستغلال السلمي للطاقة الذرّية، إننا نعني بالدرجة الأولى تطبيقاتها في مجال الصحة وعلم الآثار.

3.4.4 أزمة

أدّى تضخم صناعة الحفريات إلى تخمة يشتكي منها الخبراء. يبدو أن انغماس الأثريات في التقنيات المتطورة، وأحياناً المتطورة جدّاً، يشير إلى هروب إلى الأمام. تشكل اليوم وجهاً من السياسة الثقافية للدولة، والهم القومي واضح في برمجة أعمال الحفر التي تقوم بها السلطات المركزية والمحلية والمؤسسات الحرة. فتتحول بالضرورة إلى صناعة تموّن سوق التحف التي تنمو وتتسع باطراد. شيئاً فشيئاً يختفي الهم العلمي الصرف وراء الاعتبارات المالية، ولا أدل على ما نقول من ازدهار شركات الغوص على الكنوز في أعماق البحار. خلق هذا التحول السريع أزمة واضحة في أوساط المؤرخين بعامة والأثريين بخاصة.

تتضاعف أنواع الآثار، تتعدد المعلومات المستنبطة من كشف واحد، فيبدو واضحاً أن كل كشف يشير إلى وجود آثار عديدة لا زالت مدفونة في باطن الأرض. يدعو المنطق إذاً إلى الانتظار ومواصلة البحث والتصنيف. وبقدر ما يطول العمل التمهيدي ويرتفع عدد الكشوف، بقدر ما يصعب التعيين بسبب تشعب طرق الوصف واختلاف معايير الترتيب، فيتعود الباحث على تحرير تقرير سنوي يلخص فيه استنتاجات موقتة. تتجدد التقارير، متضاربة في الغالب، دون أن تصل أبداً إلى خلاصة. ترامى اليوم علم الآثار إلى مجموع الأرض إذ أصبحت كلها موضع نفايات، وإلى مجموع الحقب، البعيدة والقريبة، فعاد عاجزاً عن كل تأليف. يقول أحد الخبراء في هذا الميدان: «إننا نجمع ونكدس بدون تمييز، في الوقت الذي نعلن فيه للغير أن علم الآثار يدرس الإنسان ولا يتعلق بالأصنام»[1]. كان يؤخذ فيما مضى على العالم الأثري أنه يخدع بسهولة، فيبني نظريات غريبة على أسس واهية[2]. هذا مأخذ قد اختفى حالياً بسبب تطور مناهج التحليل والتأرخة، وحل محله النقد الذي ألمحنا إليه والمتعلق بقلة النتائج القطعية رغم دقة المناهج وضخامة الوسائل المادية المستعملة. تتكاثر الآثار باستمرار ومع ذلك تتضاءل فائدتها في عين المؤرخ[3].

(1) أن ـ ماري رومرو، لوفيغارو عدد 9 اكتوبر 1989.

(2) جان هوبر. مرجع س. ص 1230. كذلك فيسون دي برادن، التدليس في أرخيات ما قبل التاريخ (باريس 1932).

(3) دلبورت، مرجع س.ص 127.

يدور النقد حول الفجوة الواضحة بين قوة الاستنتاجات ـ أصل المعدن، نوع الحجر المنحوت، إلخ ـ التي لا تهم المؤرخ، وضعف تلك التي تهمه والخاصة بالتنظيم الاجتماعي أو العقائد أو الطقوس، أي بكل ما هو بشري حقاً. يصل الباحث الأثري إلى اليقين فيا يتعلق بالبيئة، بالحياة المادية، بهيكل المساكن، بالطرق التجارية، بتقنيات العمل، إلخ، لأنه يكتفي هنا بالخضوع لمنطق الطبيعيات، لكن بمجرد ما يتعدى هذا المستوى ويتوخّى المقارنة والاستقراء، فإنه يقتحم أرضاً ملغومة، وبعد محاولات غير موفقة فإنه أصبح يتحاشاها ويتمسّك بالنتائج الظاهرة البسيطة.

وفي هذه الحال يحق للقارىء غير الخبير أن يتساءل: ما الفائدة من كل هذا العمل الطويل المضني والمكلّف؟ ماذا يعنينا كبشر أن نعرف بالتدقيق نقطة انتشار زراعة القمح أو وطن الفرس الأصلي أو نوع الخشب المستعمل لنحت تابوت الفرعون الفلاني؟ هل تستحق الارخيات أن تعدّ بين علوم الإنسان؟ هذا ما يقوله بعض المؤرخين، وبخاصة دارسو اللغويات والأساطير. ولقد رأينا شيئاً من ذلك عند دومزيل [3.1.4].

بيد أن ازدهار الارخيات بكل تخصصاتها، وتقدمها السريع، واهتمام الدولة والمجتمع بها، كل ذلك يضع التاريخ التقليدي، وبدون إصرار سابق، في قفص الاتهام. كان المؤرخ التقليدي، إلى غاية انفجار الصناعة الأثرية، واثقاً من نسق الأحداث كما يستخرجه من العقود بعد تحقيقها، وهذا التحقيق يستند كما أوضحنا إلى تقنيات دقيقة. إلا أن من تعود على الاستنتاجات المتعلقة بالماديات، تلك التي يجدها عند خبراء الحفريات، يرى في الحال تهافت نتائج التاريخ التقليدي، حتى عندما يصل إلى قمة النقد اللغوي والفكري كما هو الحال عند فوستل. ذلك التاريخ، الذي يغفل دائماً القاعدة المادية للمجتمع، ينطلق من مسلمات يظن أنها قارة ثابتة مع أنها خاضعة ككل شيء في التاريخ إلى قانون التغير. بسبب هذا النقص البيّن انتعشت من جديد الجغرافيا التاريخية [5.2.2.3]. إن النظرية الجغرافية، كما عبرت عنها المدرسة الفرنسية[1]، هي ميدان وسط يلتقي فيه التاريخ والأرضيات. التاريخ يفسر خصائص البيئة والمناظر الريفية، والجغرافيا تفسر اتجاه التطور التاريخي. الفكرة قديمة قدم علم التنجيم، لكن النظرية المعاصرة وثيقة الاتصال بانفجار التقنيات الأثرية.

---

(1) «أرخيات المناظر الجغرافية». م.ج. ملحق 1 ص 184 إلى 187. كذلك لوسين فيفر، **الأرض والتطور البشري. المدخل الجغرافي إلى التاريخ** (باريس 1922)؛ موريس لومبار، **الإسلام في عظمته الأولى**، تقديم هشام جعيط، (باريس 1971).

3.4.5 الخط المادّي

إن التاريخ بالأثر المادي لا يعني فقط تاريخ الشعوب الأمّية، أو تاريخ الإنسان قبل الكتابة [الأثريات القبتاريخية]، وإنما يعم كل تأليف تاريخي يعتمد فقط، أو بالدرجة الأولى، المخلفات المادية، ابتداء بالهياكل العظمية في المقابر، وانتهاءً بالمصانع المتروكة (انجلترا) والمدن المعدنية المهجورة (أمريكا)، يلجأ الباحثون إلى علوم مساعدة تقليدية (نقش، كتابة، رواية، مخطوط) لجمع وتعيين وترتيب تلك الآثار، ولكن الشاهدة، في شكلها الظاهر وتكوينها المادي، تبقى هي العماد، أكانت مخدومة (أرتِفاكت) أو غير مخدومة. لا يعنينا في هذا السياق أن يسمى بحثٌ ما «تاريخ المحراث»، أو «علاقة الإنسان وآلات الحرث»، أو «تأثير المحراث في تاريخ الإنسانية»[1]، أن يُضمّ إلى التاريخ أو الجغرافيا أو الأثريات أو إلى أي تخصص آخر؛ ما يعنينا، لندرجه في جملة التاريخ ـ بالأثر، هو أن يخالف مؤلفاً مكتوباً في الموضوع نفسه ولكن اعتماداً على سلسلة عقود أو على مجموعة لوحات زيتية.

واضح أن الآثار المذكورة هنا هي في الأساس مخلفات آدم الطبيعي، تتعلق بالإنسان من حيث أنه كائن حي نشيط فطن. قد يدل بعضها على ذوق فني أو على شعور ديني (الحلي مثلاً أو قبلة القبور)، كما أن بعضها الآخر يدل على نمط متميّز في المعيشة، لكن هذه الدلالة هامشية وظنية إذا قورنت بدلالة أخرى محورية وقطعية. إن الإنسان الذي تؤرخ له الآثار المادية منغمس كلياً في محيطه الطبيعي، يتأثر به في كل أطوار حياته ويؤثر بدوره فيه، ولهذا السبب يترك بالضرورة ورغماً عنه آثاراً دالة عليه. هذا مستوى ملازم للإنسان، لا فرق فيه بين القديم وبين الحديث. لا تختص علوم البيئة بالماضي دون الحاضر، بالإنسانية المتخلّفة دون المتقدمة، بقبائل الأمازون دون سكان نيويورك.

تأثر التأليف التاريخي منذ البداية بعلوم البيئة، حتى في أطوارها الأولى، عندما كانت مرتبطة بالتنجيم. قلنا إن هذا الخط في التأليف تطور وارتفع إلى درجة أعلى من الوضوح والدقة في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي بسبب الثورة المنهجية التي طرأت على الطبيعيات. بقي قوياً في فرنسا بالخصوص رغم ذيوع صيت ميشله وتأثير أسلوبه الرومانسي. إليه ينتمي تين الذي ركز كل تحليلاته على العوامل الثلاثة (العرق، البيئة،

---

(1) هودريكو، الإنسان والمحراث عبر العالم (باريس 1955)؛ بولّيت، الجمل والعجلة (هارفرد 1975).

الحقبة)؛ وحاول أن يفسر بها كل أحداث التاريخ وكذلك نفسانية كل شعب وأعمال كل أديب وفنان[1]. ورغم أن أكثر المبرزين في هذا الخط فرنسيون، فإننا نجد ممثلين عنه في بلدان أخرى، وإن كان تحت نعوت مغايرة.

ما نحب أن نؤكد عليه في هذا الصدد هو أن الاختلاف بين المدارس التاريخية لا يعود بالأساس إلى ميول الشعوب والأفراد، وإنما إلى نوعية المخلفات المعتمدة. إذا غلب الاعتماد على الشواهد المادية في تأليف تاريخي ما جنح إلى التشبّه بالعلوم الطبيعية، وإذا عمّ فيه استغلال الأعمال الفنية، انحاز إلى ميدان الفن والأدب. وهذا أمر واضح في كل خصام ينشأ بين المتخصصين في المنهاج.

(1) تعرف مدرسة تين بالوضعانية (بالمعنى الفلسفي لا القانوني الذي رأيناه في فصل سابق)، ونفس المنهجية عندما تطبق في النقد الأدبي أو تاريخ الفن تعرف بالتاريخانية مع أنها لا تمتّ بصلة إلى تاريخانية زانكه. هذا مثال على الخلط في المصطلحات عندما نجتاز من مجال تخصص إلى آخر.

الفصل الخامس

التاريخ بالعدد

التاريخ بالأرقام ثورة في فهم التاريخ.
فرانسوا فوره

لا همّ لهذا الكاتب البئيس سوى أسعار المواد وشؤون البطن: غلاء الخبز وقلة الخضر وخطر الجليد على العنب، إلخ، إلخ..
ميشله

3.5.1 تمهيد

يمتاز المجتمع الأمريكي عن سائر المجتمعات بكون الدراسات التاريخية استندت دائماً فيه إلى الاقتصاد والإحصاء، وسبب ذلك هو أن الأمّة الأمريكية نشأت في عصر الثورة الرأسمالية الديمقراطية، فكان تاريخها معاصراً بكل معاني الكلمة. وإن ظهرت في أمريكا الأرخيات الجديدة، فأحرى أن يظهر فيها التاريخ الاقتصادي الجديد[1]، حيث تعوّض الأحكام الكيفية، المدعمة أحياناً بأرقام متناثرة، بأنساق من المعادلات داخلة في «نظيمة مقفلة». واضح أن المنهجية المستعملة في تلك البحوث مأخوذة بحذافيرها من الاقتصاد الكمّي. لذا نحتت كلمة كليومتريكس (تاريخ كمي) على وزن اكونومتريكس. وهكذا كتب ليونتيف كتابه حول بنية الاقتصاد الأمريكي من سنة 1919 إلى سنة 1939، وفوغل الخطوط الحديدية ونمو الاقتصاد الأمريكي، وتكرست، بناء على دراسات إحصائية مماثلة، نظرية الاقلاع المرتبطة باسم والت روستو[2].

وما كان لهذا الاتجاه في البحث التاريخي أن ينمو ويتطور بسرعة لولا اختراع

---

(1) ليفي - لوبْوَيه، «التاريخ الاقتصادي الجديد» ضمن أنال عدد 1969/5، ص 1035 إلى 1065.
(2) والت روستو، مراحل النمو الاقتصادي، ترجمة ف. (باريس 1960).

الحواسيب الالكترونية القويـة، القادرة على خـزن وتعبئة آلاف وربمـا مئات آلاف المعلومات. فالإنجاز الذي كان يتطلب تضافر جهود عشرات الباحثين على مدى سنين عديدة أصبح في متناول فرد وفي ظرف زمني معقول. وبفضل الحاسوب استطاع الباحث المستقل أن يستغل معلومات رقمية هائلة لم يكن أحد يحلم بالاستفادة منها. وهكذا بدأت ثورة الكم أو الرقم في البحوث التاريخية، في أمريكا أولاً ومنها انتقلت العدوى إلى انجلترا ثم إلى فرنسا وإيطاليا، أي إلى البلدان التي تملك وثائق رقمية كثيرة ومنسّقة[1].

نتج هذا الاتجاه في التأليف عن ثورتين: الأولى مرتبطة بعلم الاقتصاد والثانية بالعلوم الدقيقة إذ الحاسوب وليد قفزة في ميدان الفيزياء والرياضيات. إذا نظرنا إلى النتيجة، إلى المؤلفات المكتوبة حسب هذا الاتجاه والمملوءة بالأرقام والجداول والرسوم البيانية، حق لنا أن نتكلم على تاريخ كمي أو عددي أو إحصائي، وهذا هو الاصطلاح الانجلوساكسوني، أما إذا نظرنا إلى نوع الوثائق المستعملة، إلى المادّة التي تغذّي الحاسوب والتي لا يمكن استعمال الحاسوب بكيفية فعالة إلا بتواجدها، تكلمنا على تاريخ جدولي. لا يكفي أن يملك الباحث أرقاماً مبعثرة، غير منتظمة ولا منسقة، ليدخل هذا الميدان، لا بدّ أن تتوافر لديه طوابير من الأعداد المتناسقة في الحقل الواحد (الأسعار، الكميات، المسافات، المساحات، إلخ). إن لم تكن الجداول جاهزة يمكن بالطبع استنباطها، ولكن شريطة أن توجد مادة قابلة للبدل والتحويل. التاريخ الكمّي وارد في ظروف معينة، لا يتحقق إلا حيث توجد جداول إحصائية وهذه لا توجد في كل مكان وزمان. هذا تعريف يحدّ من حرية الباحث إذ يضع شروطاً كثيرة لتطبيق المنـاهج الاحصائية. ولئن كانت عامة المؤرخين تقبل هذه الشروط، فإن عدداً غير قليل منهم يرفضونها. وحتى لا نفصل في القضية منذ البداية اخترنا أن نسمي هذا الاتجاه كتابة التاريخ بالعدد. والعدد، كما سنرى لاحقاً، لا يشير إلى تقنية بقدر ما يتضمّن فلسفة محددة عن التاريخ والحدث والعلة[2].

---

(1) التاريخ ومناهجه، ص 893 إلى 933.

(2) فلود، المدخل إلى التاريخ الكمّي (لندن 1973)؛ شونو، «التاريخ الجدولي: حصيلة وآفاق» في المجلة التاريخية (باريس) مجلد 3 سنة 1970، ص 297 إلى 320؛ فوره «التاريخ الكمي» ضمن تأليف التاريخ، بإشراف جاك لوغوف وبيير نورا (باريس 1974)، ج 1 ص 42 إلى 61؛ «مسالك جديدة للبحث التاريخي» لوموند عدد 25 يناير 1969.

3.5.2 الإنسان المنتج

لا بدّ لنا من العودة إلى الوراء لكي نفهم المشكلات المتعلقة بالتاريخ المكتوب بالعدد.

إن الحاسوب غيّر ظروف عمل الباحثين في ميادين شتّى. لكن هذه الثورة جاءت كتتويج لتطور يعود إلى ما قبل القرن الثامن عشر الميلادي. منذ أن تكونت الامبراطوريات القديمة والدواوين (الخراج، العسكر، البريد) تقوم بإحصاء كل ما يوجد فوق وتحت الأرض لأغراض جبائية وعسكرية. وهكذا عرفت الصين ومصر الفرعونية وروما والخلافة الإسلامية إحصاء السكان والأراضي والمواشي والتجار والطرق، إلخ. هذه ظاهرة عامة، لكن بعض الدول، لأسباب معروفة تتعلق بانعزالها وعدم تعرضها لهجومات خارجية متوالية ولوجود مؤسسات محرمة على المقاتلين والنهّاب، استطاعت أن تحافظ على وثائق إحصائية كثيرة نمت مع مرّ القرون لتكون جداول متصلة، وتلك البلدان هي التي ذكرناها سابقاً: انجلترا، فرنسا، إيطاليا، ونلحق بها أمريكا واليابان..

بيد أن ثورة العدد هي في جوهرها ثورة في المعاملات التجارية. غيّرت أولاً المحاسبة وموازنة المصاريف والمداخيل. والجداول التي يستغلها الباحثون اليوم (الأسعار، الواردات، الصادرات، الديون، إلخ) هي في الواقع ما تبقّى من وثائق دور التجارة أو القرض أو التأمين. لا عجب أن ينشأ الاقتصاد كعلم مستقل في نطاق التاريخ الحديث وفي أوروبا الغربية، وأن يهتم بالمال (المدرسة المركنتيلية) قبل أن يتجه إلى مسائل الإنتاج الزراعي (المدرسة الفيزيوقراطية) ويكشف عن مفهوم القيمة (آدم سميث). يمكن القول إن الاقتصاد، حتى أواخر القرن الثامن عشر، لا يعدو أن يكون وصفاً لمراحل الإنتاج والتبادل، أو بعبارة أخرى هو تاريخ الإنسان المنتج.

أثّر علم الاقتصاد في منطق الفلاسفة والمفكرين بعامّة، وتسبب في ظهور النظرية الاقتصادية للتاريخ التي تؤكد على أن التاريخ هو سيرورة الإنسان المنتج، بل مفهوم التطور لا يتبلور بالفعل إلّا في ميدان الإنتاج المادّي ومنه يسحب على الفكر والثقافة. كل المقولات التي تنسب إلى الماركسية تحت اسم المادية التاريخية ليست في حقيقة الأمر سوى استنتاج يكاد يكون بديهياً لمسلّمة تحدد التاريخ العام بالفعالية الإنتاجية. هذا الخط في التفكير[1] اكتسح، خلال القرن العشرين للميلاد، كل المجتمعات وانسحب على كل

(1) هذا الخط الاقتصادي الاجتماعي هو غير الخط الطبيعي المادّي [3.4.5].

الأزمنة وطبقت منهجيته حتى على المجتمعات التي لم تخلف وثائق مكتوبة، وطبعاً بقدر ما تقل الوثائق تُستبدل البراهين بالأحكام المسبقة[1].

هذا تطور بيّن في دراسة القاعدة الإنتاجية، من تجارة إلى زراعة إلى صناعة إلى تقنيات، لكن نلمس بجانبه تطوراً آخر يبدو بعيداً وغريباً جدّاً عنه ومع ذلك تداخل معه في أواسط القرن الماضي، نعني البحوث المتعلقة بقواعد الاتفاق وقانون العشوائيات. أثناء القرن الثامن عشر نشأ علم الإحصاء الوصفي؛ ومعروف أن الباعث على ذلك همّ أرباب التأمين. نعلم أننا لا نعرف بالعين من سيموت بين سكان مجموعة بشرية في اليوم الفلاني أو الشهر الفلاني، ولكن نستطيع، انطلاقاً من عدد السكان وتوزيعهم حسب أعمارهم وبتطبيق قواعد الإحصاء، أن نعرف معدل الأموات في كل يوم وشهر، وهذا كافٍ في صناعة التأمين. كل المعادلات الاحصائية المهمة (المعدلات، النزعة المركزية، التشتت والانحراف، مؤشرات الاستدلال، إلخ. .) اكتشفت قبل نهاية الثلث الثاني من القرن الماضي. ومنذ ذلك التاريخ بدا واضحاً أن الرياضيات الاحتمالية التي تدرس قواعد العلاقات العشوائية، أي الممكنة وليست الحتمية، تلائم تقلبات الجماعات البشرية وتساعد على فحصها في حالها ومآلها. ما يظهر في اللحظة وليد الصدفة، مقدراً بالخبط والاتفاق، قد يدخل، على مستوى آخر، في نسق ويخضَعُ لقاعدة ثابتة. إن الدراسات التي نسميها اليوم استطلاعات كانت تسمّى في القرن الماضي إحصائيات[2].

ونصل إلى مرحلة ثالثة في قصة التشابك بين الاقتصاد والتاريخ وهي التي تلت أزمة 1930. بعد أن اتضح للجميع أن الكساد العام، الناتج عن انهيار بورصة نيويورك، ليس من قبيل الأزمات العُشرية المعتادة، راح الباحثون ينقبون في أخبار الماضي عن حالات تماثلها خطورةً واتساعاً. اضطروا إلى حشد أعداد هائلة من الأرقام عن الأسعار والأرباح والأجور ولم يستطيعوا أن يوظفوها إلّا باستعمال أرقى وأدق التقنيات الاحصائية. فتألق نجم المدرسة الفرنسية وبخاصة اسم الباحث فرانسوا سيميّان. عاد إلى كتب التاريخ، استخرج منها معلومات رقمية، كون منها جداول منسقة ثم أجرى عليها المعادلات الاحصائية، فكشف عن علاقات خفية. تحت الدورات العشرية المعروفة لدى الاقتصاديين وجد دورة أطول، نصف ـ قرنية تتجزأ إلى حقبة توسع وانفتاح، ترتفع فيها

---

(1) النقص واضح في الاسطوغرافيا السوفياتية أو الصينية حول المجتمعات غير الرأسمالية.

(2) بول لازارسفلد، مرجع. س. ص 75 إلى 162. (ملحوظات عن تاريخ إدخال العدد في الاجتماعيات).

الأربـاح والأسعار ومقـادير الإنتـاج، وحقبة انكمـاش وانحصار، تنخفض معهـا كل المؤشرات السابقة. بيّن سيميان أن توالي الحقبتين لم ينقطع منذ القرن الرابع عشر في أوروبا الغربية. هذا الايقاع البطيء، المختفي تحت إيقاعات أسرع وأظهر، غيّر منظور المؤرخين المحترفين إلى كثير من الأحداث[1]. سار أرنست لابروس على الدرب نفسه، فدرس اقتصاد فرنسا أثناء النصف الثاني من القرن الثامن عشر في محاولة لوضع حدّ للنقاش الدائر منذ عقود حول ماهية ثورة 1789. هل هي ثورة شعب جائع، كما قال بذلك ميشله، أم ثورة طبقة وسطى غنية مثقفة وغاضبة على الحكم المطلق، كما تصورها جان جورس؟ أوضح لابروس، بعد دراسة إحصائية دقيقة وعبر رسوم بيانية في غاية الوضوح، أن الأيام الثورية هي بالضبط تلك التي عرفت أدنى مستوى في إنتاج الحبوب والتي بلغت فيها أسعار الخبز والخمر أعلى مستوى. قد لا تقنع هذه الحجة بعض المؤرخين، ولكن يصعب على الجميع إهمال هذا التوافق الزمني. وهذه العلاقة بين وجهة مؤشرات الاقتصاد والواقعة السياسية ما كانت تطفو على سطح التاريخ لولا تقدم تقنيات الإحصاء. كانت الأرقام موجودة في تقارير «عمّال الملك»، المتأثرين بتعاليم المدرسة الفيزيوقراطية، غير أن الدارسين كانوا يجهلون طرق الاستفادة منها قبل أن يتعلموها من الاحصائيين[2].

لكن، إذا كانت دراسة الإنسان المنتج في تقدم متواصل منذ بداية العهد الحديث، على الأقل في أوروبا الغربية، فماذا جدّ في أواسط هذا القرن حتى استطاع أن يتكلم البعض عن نشأة تاريخ اقتصادي جديد؟ يقول فرانسوا فوره «إن التاريخ الكمي يعوّض الحدث بالنسق وإنه يرمي إلى وضع الواقعة في تواليات زمنية منسجمة وقابلة للمقارنة لكي يمكن تقييم التطور داخل فترات محددة، سنوية في الغالب»[3]. نقرأ العبـارة ونتساءل: أوليس هذا ما قام به سيميان ولابروس؟ الواقع هو أن هدف التاريخ بالعدد (الكمي في إصطلاح فوره، الجدولي النسقي في اصطلاح بيير شونو) هو هدف تاريخ الإنتاج، كلاهما يستغل مفاهيم الاقتصاد ويوظف تقنيات الإحصاء. ما جدّ في أواسط هذا القرن هو:

---

(1) فرانسوا سيميان، **الأجرة، التطور الاجتماعي والعملة**، 3 أجزاء، (باريس 1932). تأثير هذا الكتاب في أقطاب مدرسة الحوليات (أنّال) وبخاصة في فرنان برودل أمر مسلم ومعروف.

(2) أرنست لابروس، **أزمة الاقتصاد الفرنسي في نهاية العهد القديم وبداية الثورة**، ج 1 (باريس 1941).

(3) فرانسوا فوره، مرجع. س. ص 45.

(1) القفزة النوعية المتمثلة في اختراع الحاسوب الالكتروني الذي سهل العمليات الحسابية بحيث ما كان يتطلب في زمان سيميان تضافر جهود جيل بأكمله عاد ينجز في سنة وربما في شهر واحد؛

(2) التمكن من استغلال وثائق لا تمس الإنتاج مباشرة. لم يعد التعبير بالعدد وقفاً على إنتاج البضائع والاتجار بها، شؤون المعاش حسب تعبير ابن خلدون، بل تعداه إلى مستوى المؤسسات والإبداع الفكري.

(3) إبداع ما سُمي بمنهاج **الفرضية العكسواقعية** والذي يعادل إدخال التجربة في التاريخيات. يشتغل الباحث حسب برنام حاسوبي معيّن مبني على علاقات مضبوطة بين مؤشرات تدلّ على تطورات وتغيرات مسجلة، يمكن إذاً أن يبدل مؤشراً بآخر ويرى النتيجة المحتملة. ادعى مؤرخون أن سبب سرعة نمو الاقتصاد الأمريكي هو مدّ الخطوط الحديدية عبر القارة، فقال فوغل: لنسحب هذا المعامل من **المودل** [النموذج] المستعمل. إذا جاءت النتيجة النهائية مخالفة لما هو معروف لدينا حكمنا بفعالية المعامل المذكور وثبت القول التقليدي، لكن إذا بقيت النتيجة على حالها فهذا دليل على أن مدّ الخطوط الحديدية ليس هو الدافع وراء نمو الاقتصاد الأمريكي السريع. افتراض عكس الواقع للحكم على دور عامل معين أمر عادي عند المؤرخين وأبلغ عبارة عند ما قاله **باسكال**: لو كان أنف كليوباتره أقصر لتغيّر تاريخ العالم. ولكن مع الحاسوب خرج من حيز التخمين إلى حيز الاستدلال.

الثورة الحقيقية التي غيرت مسار البحث التاريخي في أواسط الخمسينات من هذا القرن لم تكن إدخال العدد وحسب بل كانت تطبيق مناهج دراسة الإنتاج إلى ميادين أخرى باستغلال وثائق غير مؤشرات «السوق والمعاش».

3.5.3 الحاسوب. .

إن استعمال الحاسوب في الدراسات التاريخية كوّن ثورة بمعنَيَيْن: بمضاعفة القدرة الحسابية من جهة وبإدخال العدد في ميادين سوى الإنتاج المادّي من جهة أخرى. بالمعنى الأول كان طفرة ولكن في اتجاه معروف منذ القرن الثامن عشر بحيث لم يخلق أية مشكلة من الوجهة المعرفية؛ أما بالمعنى الثاني فبقدر ما فتحت الثورة الحاسوبية آفاقاً واسعة للإبداع والابتكار بقدر ما طرحت مسائل منهجية ومعرفية عويصة.

واضح أن الحاسوب لا يفيد إلا إذا غذي بأعداد كثيرة ومنسقة في تواليات متصلة.

قبل اللجوء إلى الآلة لا مناص من عمل تمهيدي طويل وشاقّ. لقد قيل إن الوقت الضروري لتهيئة الجداول القابلة للاستعمال يفوق الوقت المقتصد في العملية الحسابية ذاتها[1].

ويؤكد فوره أن التعبئة التمهيدية، أي صناعة الجداول، هي أساس الثورة الاسطوغرافية، لأن الباحث في التاريخيات اكتشف، وهو يقوم بذلك العمل، أن مادته ليست الحدث الخام بقدر ما هي مفهوم مكيّف مستخلص من الخبر[2]. وفي هذا المنظور أصبح من اللازم تكوين توثيق جديد. لكي يستطيع الباحث أن يستغلّ الحاسوب فلا بدّ له من إعادة ترتيب وتنظيم الوثائق المحفوظة. تُقدم محفوظات لأنها جاهزة للاستعمال الحاسوبي وتُؤخر أخرى لأنها تحتاج إلى تسوية وتنميط. ولا عجب إذا واجهت هذه الدعوة إلى تغيير جذري في النظام المكتبي معارضة قوية عند أصحاب المهنة: كيف الاندفاع وراء هذه الثورة ذات الأبعاد الخطيرة قبل الاطمئنان إلى صلاحية المنهج الذي يستلزم توثيقاً جديداً؟ وإذا اتضح أن نفعه ضئيل، هل يمكن العودة إلى النظام السابق؟

ما هي الوثائق المعنية وما المقصود من تكييفها؟ يميز الباحثون ثلاث مراحل في تكوينها:

- المرحلة الاحصائية بالمعنى الدقيق هي التي تهم القرن التاسع عشر الميلادي الغربي[3]؛

- المرحلة التي تمتد من 1680 إلى بداية القرن التاسع عشر، تنعت بأنها قرإحصائية، وتخص بالأساس انجلترا وفرنسا وأيطاليا واسبانيا.

- المرحلة الثالثة تمتدّ من القرن الثالث عشر الميلادي إلى 1680 وتسمّى قبإحصائية. خلفت في أوروبا وفي غيرها من البلدان وثائق وصفية تحتوي على أرقام ولكن مبعثرة وغير متتابعة.

على أي أساس تمّ التمييز بين المراحل؟ إن الجداول المتوافرة تشير كلها إلى

---

(1) فلود، ص 204.

(2) فوره، مرجع. س.، ص 54.

(3) تعم المرحلة الاحصائية المناطق المستعمرة والتابعة لأن تاريخ الاستعمار قسم من تاريخ التوسع الرأسمالي. انظر دراسات جان ـ لوي مييج حول المغرب، جان غانياج حول تونس، جان شِنو عن الصين، إلخ.

الإنتاج البضاعي وإلى المبادلات، أي إلى تطوّر النظام الرأسمالي. ما يميّز مرحلة عن أخرى هو وفرة وتسلسل الجداول. هذه ظاهرة شكلية. لا يمكن كتابة تاريخ بالعدد إلاّ إذا وجدت تواليات عددية. كلما انعدم التوالي وانقطع التسلسل والنسق قلّت حظوظ ظهور هذا النوع من التأليف التاريخي. تستتبع هذه الملاحظة نتيجة بالغة الخطورة: المجتمعات التي لا يكتب فيها تاريخ بالعدد هي بالضبط المجتمعات المتخلفة لأن الرأسمال والإحصاء والتنمية ظواهر مرتبطة بعضها ببعض، توجد كلها أو تنعدم كلها. وهكذا تبدو المجتمعات السابقة على القرن الثالث عشر الميلادي، داخل وخارج أوروبا، هادئة باردة قارة، وبكلمة واحدة، تقليدية.

بالنسبة للمجتمعات «الإحصائية» يمكن ترتيب الوثائق الرقمية إلى ثلاثة أنواع:

ـ الجداول العددية بالمعنى الدقيق. توجد في اللوائح الضريبية أو الديوانية، في كنانيش التجار، في دواوين العساكر، في إحصاء السكان، في دفاتير الكنيسة عن الولادة والتعميد والزواج والوفاة، في تقارير صحية، في سردات السجون، إلخ[1]؛

ـ الجداول الاستبدالية، المحولة من وثائق أولية. يدرس الديموغرافيون رسوم الزواج مثلاً لمعرفة معدّل الزيجات، ولكن يمكن استعمالها لمعرفة معدّل الأمية بتعداد التوقيعات بالحروف. وهكذا يستخرج من جدول جاهز جدول ثانٍ يصبح هو الوثيقة المعتمدة لدراسة حقل تاريخي معين. كل البحوث التي جدّدت معرفة المجتمع الفرنسي أو الانجليزي في القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد وظفت بهذه الطريقة كنانيش الحالة المدنية التي كانت موكولة لرجال الدين[2].

ـ الجداول المستنبطة التي لا تمس مباشرة الإنتاج ولا الحياة الاجتماعية بالمعنى العادي، فهي بالتالي غير مرتبطة بالنظام الرأسمالي. يصل الباحث إلى العدد بعد عملية ترقيم، أي بعد أن يحول وصفاً مضمناً في وثيقة إلى رقم. هذه العملية، تحويل الكيف إلى الكمّ، نسميها كمكمة ونلاحظ في الحين أنها، وإن كانت مستحدثة في حقل التاريخيات، قديمة معهودة في الطبيعيات وكذلك في الاجتماعيات[3]. لا شك أن العدد

---

(1) نستعمل في المغرب عبارات محلية: مكس (ضريبة)، كانون (سكان)، وسق (تجارة)، إلخ.

(2) غوبر، لويس 14 وعشرون مليوناً من الفرنسيين (باريس 1966)؛ نونان، العزل والزواج، ترجمة ف. (باريس 1969).

(3) مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، بإشراف فستينغر وكاتز، ترجمة ف. (باريس 1963)، ج ا ص 350 إلى 378.

ثوّر دراسة التاريخ، ولكنها ثورة متأخرة نسبياً جاءت لتتوج حركة مسّت كل العلوم الاجتماعية، وذلك قبل اختراع الحاسوب. سهّل الحاسوب كمكمة التاريخيات ولكنه لم ينشئها من لا شيء.

3.5.4 . . والجداول

أشرنا إلى تقدم الحفريات وعلاقة ذلك بتقدم الطبيعيات [3.4.3]، وبما أن الأمر يتعلق أساساً بترتيب المعلومات جاز لنا أن نقول إن الكلام هنا يدور حول فهرسة آلية. كانت الفهرسة التقليدية أيضاً نوعاً من الترقيم (النومرة)، أي إلصاق نمرة معينة على كشف قبل ترتيب الأرقام التأشيرية وإعادة ترتيبها عند الحاجة. واضح أن هذه العملية، وإن استعملت الرقم، غير التي تتعلق بالإنتاج لأن مؤشرات الإنتاج تدل على مقادير وكميات ملموسة، أما النوامر هنا فهي اصطلاحية تدل على موقع منسوب إلى نقطة - أصل أو على رتبة منسوبة إلى منطلق. في بداية صناعة الحفريات كان همّ الباحثين المحافظة على المواقع الأثرية إذ الحفر يعني في غالب الأحيان الاتلاف، فكان الأثريون يلجأون إلى القياس والتصوير وكانت النتائج بعيدة جدّاً عن المراد. أما الآن بعد اكتشاف الحاسوب الالكتروني وبواسطة قدرته الخيالية على خزن المعلومات واستردادها، فيمكن الحفاظ على حالة الموقع الأولي وإن استخرج منه مليون معلومة وأكثر. تُحوّل الأوصاف إلى أرقام - أتعلقت بآلات أو أسلحة أو مواعين أو حلي أو اشداف أو نقود، إلخ - ، فيسهل بعدئذ التعامل معها بالطرق الإحصائية المعروفة. قلنا إن هذه المرحلة هي الأقل كلفة. بعدما يأتي دور **التأويل** أي القفز من الرسم البياني إلى الوضع التاريخي. تؤول مثلاً نقطة الارتكاز في الرسم إلى مركز إشعاع حضاري أو أصل انتشار نبات. في هذا الإطار لم يعد هناك فرق حقيقي بين البحث في العهود الإحصائية (المجتمعات الرأسمالية) التي تخلف جداول إنتاجية جاهزة والبحث في القبتاريخ باستغلال جداول مستنبطة، لأن القوانين الإحصائية لا تتغير، ولأن الحاسوب لا يميز بين هذه وتلك. لكن يحق للمنهجي أن يتساءل: بما أن الأعداد المرتبطة بالحفريات اصطلاحية صرف، ما علاقة النتائج المستخرجة منها بالوقائع التاريخية؟

التساؤل نفسه يصح على الأعمال التي تستخدم الحاسوب لمعالجة معلومات مقتطفة من مؤلفات أدبية[1]. كل عمل أدبي مكون من مفردات تتوزع إلى أنواع مختلفة:

---

(1) فروجه، **نقد النصوص بوسائل الآلة** (باريس 1968).

أعلام بشرية ومكانية، أسماء قبائل وبطون، مفاهيم مجردة، حروف نحوية، مصطلحات، إلخ. بالرجوع إلى عدد كبير من النصوص (الطبقات، الرحلات، دواوين الشعر، إلخ) نستطيع أن نستنبط جداول عددية، وهذا عمل داخل في نطاق التوثيق الجديد الذي يستبدل الوثائق الوصفية التقليدية بأخرى قابلة للنومرة. معروف أن المصادر التقليدية تبدي أموراً وتخفي أموراً أخرى. لا تبدي مثلاً للقارىء العادي تغير الأسماء والكُنى والألقاب من العصر الأموي إلى الفاطمي والمغولي.. نلحظ من حين لآخر هذه التغيرات ولكن يبقى ذلك على مستوى الحدس والتخمين. أما عندما تفرغ كل المعلومات، المضمنة في مجموع المصادر المتوافرة، في الحاسوب[1] فيبدو التطور واضحاً على جميع مراحله وبكل تفاصيله. كان مخفياً ضمن المرويات المتناثرة وكان محكوماً عليه أن يبقى كذلك لولا قدرة الإحصاء على إظهار اتجاه التطور. وهكذا نجد أنفسنا أمام دراسة كمّية (عددية) تخص مجتمعاً غير إحصائي. نقفز مباشرة إلى المستوى الاجتماعي ونتخطى مستوى الإنتاج الذي عادة ما يخلف وحده جداول متناسقة من الأعداد الدالّة. السؤال هو: هل هذا النوع من البحث ينتمي فعلاً إلى التاريخ الكميّ أم هل هو فهرسة آلية لا غير؟ لا شك أن الباحث يستفيد من كل فهرسة، وبخاصة إذا كانت شاملة دقيقة ومتنوعة، إلّا أن السؤال المطروح يتعلق بأمر جوهري: هل العلاقات الاجتماعية التي يكشف عنها علم الإحصاء لها المضمون نفسه عندما تشير إلى الإنتاج والمبادلات، إلى التّسكان والتزاوج، وعندما تشير إلى كثرة أو قلة مفردة في نصٍّ أدبي أو صورة في قطعة أثرية؟

3.5.5 . . والمستوى الثالث

إن التاريخ بالعدد بدأ بدراسة الإنتاج والمبادلات في الفترات الإحصائية بصورة خاصة (المستوى الأول)، ثم انتقل إلى دراسة التسكان وحياة الأسرة في المجتمعات والفترات القربإحصائية (المستوى الثاني)، ليتوصل أخيراً إلى دراسة النفسانيات والعقائديات في كل المجتمعات حتى القبتاريخية (المستوى الثالث)[2]. وعى الباحثون مخاطر هذه القفزة من مستوى إلى آخر منذ البداية، وهي مخاطر تتعلق بتعبئة الوثائق من جهة وبتأويل النتائج الإحصائية من جهة ثانية[3]. ورغم هذا اندفعوا بحماس نحو هذه

(1) سوبله، «طبقات الرجال عند العرب» في أنال عدد 1970/5، ص 1236 إلى 1239؛ قناع الاسم: مقالة في الأعلام العربية (باريس 1991).

(2) شونو، «حقل جديد للتاريخ الجدولي: الكم في دراسة المستوى الثالث» ضمن أعمال مهداة إلى برودل (تولوز 1973)، ج 2 ص 105 إلى 126.

(3) لوغوف، لوموند، مرجع. س.

الدراسات لأنهم رأوا فيها فوائد كثيرة:

ـ الأولى هي الكشف عن مسبقات أحكام المؤرخين التقليديين. إن ترجمة العلاقات الكيفية إلى معادلات عددية تفرض على الباحث الوعي بمسلماته وكذلك الدقة في تقرير فرضياته، وهذا واضح في الحقل الاقتصادي؛

ـ الفائدة الثانية أن الباحث، بعد أن تحرّر من عبء العمليات الحسابية وجد متسعاً من الوقت لضبط الفرضيات وتأويل النتائج. عكس ما يتبادر إلى الذهن، إن اعتماد العدد يعزز حظوظ التجديد والابتكار؛

ـ الفائدة الثالثة هي أن المعالجة العددية رفعت القناع عن اختلاف في وتيرة التغير حسب مستوى الفعاليات البشرية، مما يفرض إعادة النظر في التحقيبات التقليدية، وهذا ما نتج بالضبط عن بحوث سيميان[1]؛

ـ الفائدة الرابعة هي أن كل إنجاز في التاريخيات العددية يفتح الطريق لإدخال العدد في دراسة ميادين جديدة. لا حدّ إذاً لعملية النومرة و المْودَلة التي بواسطتها يدخل التاريخ، بعد الاقتصاد والاجتماع، حيّز العلوم الموضوعية. يقول شونو: «ظن البعض أن التاريخ الجدولي يفتت وحدة الدراسات التاريخية، لكن الجميع اقتنع الآن بأنه أعاد إلى الإنسان وحدته في إطار التنوع الذي يعني بالذات الشمول والكلية»[2].

عندما نسمع دعوى المتحمسين نظن أن التاريخ بالعدد هو نهاية الأرب في التاريخيات، العبارة التامة والكاملة عن حقيقة التاريخ. هل هذا صحيح؟ لا بدّ أن نطرح السؤال الأساس: ماذا يعني العدد المستعمل في هذه الدراسات؟ هل هو رمز مباشر لشيء ملموس، كما هو الحال في الطبيعيات، أم هل هو رمز بواسطة والواسطة هنا هي عمل المؤرخ، وإذا كان كذلك إلى أي حدّ يجب أن نقف للمحافظة على القدر الأدنى من الارتباط بالواقع؟

3.5.6 نقد المنهج

ذكرنا أن الحاسوب لا يسهل إلاّ العملية الحسابية ذاتها التي هي مرحلة وسط بين التعبئة والتأويل.

---

(1) لوزوا ـ لادوري، مرجع. س.

(2) شونو، «التاريخ الجدولي...».

تعني التعبئة الترجمة من لغة الألفاظ إلى لغة الأعداد. تمر بمراحل شتى وتتطلب تقنيات معقدة يستعين فيها الباحث المؤرخ بخبير في المعلوميّات. والخبير قبل أن ينجح في إبداع منطاق ملائم ونافع يحتاج أن يمدّه المؤرخ بمفاهيم محورية محددة. إذا اختزلت هذه العملية التمهيدية، أو تمّت في ظروف غامضة وبأفكار فضفاضة بالغة التجريد، كانت النتيجة النهائية في المستوى نفسه. وهنا بالذات يظهر التفاوت بين حقول البحث: إذا كانت الدراسات المتعلقة بالبيئة[1] أو بالإنتاج أو بالتسكان هي التي تنال رضى وإعجاب الجميع، فليس لأنها تستعمل وثائق عددية وجداول جاهزة، بل لأنها توظف مفاهيم اقتصادية واضحة وموادل معروفة ومجربة منذ عقود. إن المباحث الاقتصادية تقبل بسهولة وتفهم بدون عناء لأن المنطق الرياضي المستعمل فيها يتفق تلقائياً مع منطق المؤرخ العادي. فتبدو معالجة المعلومات التاريخية بالأرقام طبيعية، بل ضرورية لتحاشي الخلط والإطناب. رغم كل هذا، عندما تتجاوز تلك الموادل حدّاً معقولاً من التعقيد، أو تُقدم كأنها عبارة عن حقيقة عامة غير محددة بزمان ومكان، يتساءل الكثيرون عن صلاحيتها. غالباً ما يقول الباحثون إنهم يلجأون إليها بهدف توضيح الإشكاليات [اليوريستيك]، فيشترط أن يكونوا واعين بذلك طول مدة البحث وأن لا يخلطوا أبداً التجربة الذهنية بالواقع. الحيطة إذاً واجبة، حتى ولو تعلق الأمر بجداول الإنتاج، أي عندما ترمز الأعداد إلى كميات من أشياء مادية ملموسة، فهي أوجب في حالة توظيف جداول اصطناعية يستنبطها المؤرخ عن طريق الإبدال والنومرة. على الباحث أن يتذكر باستمرار أن نحو الحاسوب من إبداعه وهو ليس نحو التاريخ[2].

التعبئة ترجمة من الوثيقة الوصفية إلى الرقم، والتأويل ترجمة عكسية من الرقم إلى الواقع. يحرز الخبير الإحصائي أو المعلوميّاتي على مؤشرات تدل على مدى التشتت أو الارتكاز، على النزعة أو الميل، فيقدم بصفته خبير تلك الأرقام إلى المؤرخ، حتى ولو اتّحد الاثنان في شخصٍ واحد، لكي يحولها إلى أعمال وأقوال، إلى حركات وسكنات. . ، أي إلى مفاهيم تاريخية. يقول فلود: «إذا تحقق الباحث أن هناك علاقة قوية بين ظاهرتين، وأنها غير عرضية، يستطيع حينئذ وحينئذ فقط أن يحشر معلوماته ليكسبها معنى تاريخياً». (ص 141)، ثم يواصل كلامه محذراً: «أما إذا لم يعتقد أن نسقاً

---

(1) لورْوا ـ لادوري، تاريخ الطقس منذ سنة ألف م (باريس 1983).

(2) ولا أدل على ما نقول من الدراسات البيبلومترية، الكمية الإحصائية للإنتاج الفكري حيث تحكم على كل فترة تاريخية بكثرة أو قلة مطبوعاتها. .

معيناً من الأحداث يتأثر بوقائع تأتي دورياً، فيجب عليه الاستغناء عن منهج الإحصاء الذي يستلزم ذلك التأثير» (ص 90). هذه ملاحظة في غاية الأهمية. تعني بالضبط أن كل باحث يستخدم بدون احتراز المناهج الإحصائية يفترض مسبقاً وبدون حجة أن الحوادث المدروسة مرتبطة بعضها ببعض. وهكذا تقحم المنهجية ذاتها في الوقائع سببيّة لا دليل على وجودها. إزاء هذا النقد لا يكفي أن نقول مع فوره إن المؤرخ التقليدي يضمّن هو الآخر في مروياته نسقاً من نوع خاص، إذ يضع تلقائياً كل حدث داخل سلسلة متجهة نحو غاية مرسومة، إلهية كانت أو بشرية (م.س. ص 54). أقصى ما يستنتج من هذا الاعتراض الخطابي أن المؤرخَيْن، التقليدي والكمّي، مخطئان معاً، وهذا هو استنتاج بول فيين الذي ينفي أن يكون للتاريخ الفعلي وحدة وهدف. ولا يكفي أن نزيد، دائماً مع فوره، أن التحليل النسقي ـ معالجة التواليات الإحصائية ـ لا يجدي إلاّ إذا دار في إطار المدى الطويل لكي يتضح الفرق بين التحولات الآنية وبين الميل، لأن هذا الميل هو ناتج إحصائي لا يدل بالضرورة على واقع تاريخي. المشكل الحقيقي هو إذاً مدى موضوعية حصيلة الحسابات الإحصائية. تقرر المادية التاريخية أن الإنتاج ـ إنتاج الإنسان أي الديموغرافية وإنتاج موادّ المعاش ـ يمثل الفعالية الأكثر التصاقاً بمنطق الوقائع، والأرقام إنما هي رموز دالّة على كميات منتجة فعلاً. فالتاريخ الكمّي هو بالتعريف تاريخ الإنسان المنتج الذي هو بالتعريف أيضاً الإنسان التاريخي. لكن عندما نتجاوز المقولة بتعميمها لنقرر أن الموضوعية التاريخية ليست في الكمّ المادي بل في الرمز العددي وإننا كلما رمزنا على شيء بعدد، كلّما ترجمنا الكيف إلى الكم، أدركنا مستوى الواقع المؤثر فعلاً، حتى ولو كان الأمر المدروس يتعلق بالعقائد والمشاعر[1]، يجوز لنا أن نتساءل هل يوجد ما يبرر هذه القفزة نحو فيثاغورية جديدة؟ صحيح أن العملية استمرار للحركة التجريدية التي يقوم بها كل مؤرخ وأن الطبيعيات سبقت التاريخيات في هذا المضمار، صحيح كذلك أن إبدال الألفاظ بالأرقام والنظائم اللفظية بالنماذج العددية يزيد الفكر دقة ووضوحاً، لكن لا شيء في كل هذا يجيب عن السؤال: ألا يوجد فرق بين أعمال البشر وحركات الإكترون؟

3.5.7 تجديد أم نفي؟

إن التاريخ بالعدد لا يطرح قضية التأشير (إلصاق رقم بمعلومة تاريخية) بقدر ما يطرح قضية المنطق الإحصائي.

---

(1) البحث الإحصائي هو محاولة الكشف عن سبب خفي وراء التحولات المشهودة في التاريخ.

كيف نؤول نتائج الاستنباط الإحصائي؟ هل يجب أن نميّز بين الإنتاج المادّي، بما فيه التسكان، وبين الإنتاج الفنّي والفكري (المستوى الثالث)، فنقول إن المعالجة الحاسوبية موضوعية في حالة الأول ومجازية فقط في حالة الثاني؟ أم نهمل الفوارق اعتقاداً منّا أن العدد هو لغة الواقع التاريخي، لغة الزمان كما أنه لغة المكان منذ غليليو؟ إن تعميم منهجية الكمكمة على كل مباحث التاريخ يستلزم قبول أن المنطق الاحتمالي هو المسيّر لكل الفعاليات البشرية وأن السببيّة في التاريخ لا تتحقق إلا في شكل علاقة إحصائية.

إن الإحصاء يعني قفزة نوعية في ميدان الرياضيات، النظرية والعملية، وبذلك يساير سلسلة من الثورات في التجارة والزراعة والصناعة. لا يتصور إحصاء مع الرقم الروماني ولا رسم بياني في نطاق الجبر العربي. هناك إذاً عهد إحصائي، ظاهر المعالم، في التاريخ البشري. أثناءه يقوم «الفاعل» نفسه بعملية القياسة والترقيم (النومرة) لأنها جزء من فعاليته كتاجر أو ناظر ضيعة أو مهندس أو عامل في مصنع.. فيترك وثائق تشهد على فعاليته تلك. أما عندما يتعلق الأمر بعهود ومجتمعات غير إحصائية، فإن المؤرخ الذي يدرسها بعد مضي قرون وقرون هو الذي يقوم بالعملية المذكورة، هو الذي يؤشر ويهيىء الجداول العددية. هذا فارق واضح، لا يجوز إهماله، ومع ذلك هو بالضبط ما يهمله عادة دعاة التاريخ الكمّي. لا إشكال في إعداد الجداول، إذ هو أمر ممكن مهما كان نوع الوثائق المتوفرة. الإشكال في قضية من يقوم بالعمل: الفاعل التاريخي، المعاصر للأحداث، أم المؤرخ المتؤخر عنها بمئات وربما آلاف السنين؟

لذا، نتساءل عن مطابقة المنطق الاحتمالي للواقع التاريخي. ماذا نفهم بالضبط من علاقة الارتباط، من الميل والاتجاه، من مقياس التشتّت، من المعدّلات والمؤشرات؟ يقول المؤرخ التقليدي: هذه المفاهيم تهم فقط المدى الطويل في حين أن ما يهمنا نحن المؤرخين هو المدى القصير لأنه منظور الفرد الفاعل، منظور الغاية البشرية. عندما يعارض البعض بين الغائية التخمينية المبطنة في تحليلات الإخباريين وبين **الميل** الإحصائي المحجوب عن المعاصرين، والذي يكشف وحده عن التطور الموضوعي، فإنهم في الواقع يعارضون بين الأحداث التاريخية من جهة والقوانين الاقتصادية والاجتماعية من جهة ثانية. لقد استخف كينز بالاقتصاديات الكلاسيكية التي تقرر أن التوازن يتحقق دائماً على المدى الطويل قائلاً: «على المدى الطويل نكون قد متنا

جميعاً». وهذا بالضبط هو موقف المؤرخ الذي يربط الغاية في التاريخ بالمدى المنظور.

تعبر العلاقات الاحتمالية على تطور واقعي ولكن من منظور المآل لا منظور الحال.

فلا تقوم إلّا بعد نفي الذات والفرد والآن، أي ينفي التاريخ بمعناه العادي [7.4].

التاريخ بالعدد تاريخ ولكن هل هو كل التاريخ؟

الفصل السادس

التاريخ بالموروث

ليس التاريخ من عمل الجماعات أو الأفراد بل من عمل الطبيعة.

غوبينو

إن الرسالة الوراثية، بسبب تركيبها الذاتي، لا تترك أي فرصة لأي تدخل مخطّط من الخارج.

فرانسوا جاكوب

3.6.1 الشاهدة الجسمية

قد يتعجب القارىء ويقول: هل يجوز أن نضع المؤلفات التاريخية المعتمدة على معطيات بيولوجية جنب تلك التي تستوحي منهجها من الاقتصاد والإحصاء؟ ويحق له أن يتعجب إذا هو اعتبر فقط حجم الإنتاج في كلا الاتجاهين، لكن إذا التفت أيضاً إلى المنهج، فسيلاحظ لا محالة أن الاتجاه الثاني يعتريه اليوم كثير من التكرار في حين أن الأول لا يزال يعد بالتجديد والابتكار.

كيف يتحول عالم بيولوجي إلى مؤرخ؟ تماماً كالخبير في الاقتصاد أو اللغويات أو علم الأجناس. يكتشف وثيقة من نوع جديد تدلّ على حصول أحداث في الماضي القريب أو البعيد. وهذا ما اتفق للطبيب الفرنسي **جان برنار** في بداية الستينات من هذا القرن. والوثيقة التي عثر عليها هي التي تحدّد هوية كل فردٍ منا. لقد خطت دراسة الدم البشري خطوات كبيرة ومطردة منذ العام 1900. درست الكريات الحمراء وحددت الفصائل الدموية، ثم زاد التصنيف دقة بدراسة الكريات البيضاء. فوضع كل فرد في فصيلة محددةً وتيسرت بذلك معرفة أصله البعيد، إذ الدم موروث بل هو حامل كل الموروثات، وهذا أمر كان معروفاً بالحدس والتخمين منذ القديم. دراسات جان برنار تصنيفية إحصائية، وبما أن الدم هو مرآة للمحيط الذي يعيش فيه الفرد، يحتفظ بآثار الطقس والغذاء في حالة الصحة والمرض، فيترتب على التصنيف الإحصائي توزيع

جغرافي يكشف عن ارتباط كل خلل في النظام البيولوجي بالبيئة الأصلية. وهكذا تأسست جغرافية التغذية وجغرافية الأمراض بالموازاة مع تحديد الفصائل الدموية(1).

يقدم لنا جان برنار أمثلة كثيرة على هذا الارتباط الوثيق. يوجد مرض في أمريكا يمس جماعة معينة، اتضح فيما بعد أن أعضاءها ينتمون إلى مناطق من البحر المتوسط (جزيرة صقيلية، اليونان، سوريا) يعرف أن المرض موجود فيها. أمر عادي إذاً، إذا صحّ التعبير. ثم اكتشفت حالات إصابة بالمرض نفسه في الصين فلم يعد الأمر عادياً. أي علاقة بين المنطقتين؟ هل هو اتفاق صرف أم هل هناك سرّ خفي؟ السرّ هو أن المرض ظهر فعلاً أول ما ظهر في الصين ثم أدرك حوض البحر المتوسط أثناء الغزو المغولي. لكن هناك جماعة تسكن أمريكا جاءت هي أيضاً من تخوم الصين ولو على طريق مخالف، هي جماعة الهنود الحمر، ولم تسجل فيها أية إصابة بالمرض المذكور. الخلاصة المنطقية الوحيدة من هذه المعطيات هي أن المرض لم يظهر في الصين إلا بعد نزوح الهنود الحمر منها. وهكذا نستخرج من التحليل الدموي معلومات حول الأصل الجغرافي لمرض ما وتاريخ ظهوره. نعتمد في هذه الحالة لا على نوعية الدم بل على خلل طرأ عليه، الخلل هو الوثيقة الدالّة على الحدث التاريخي تماماً كما يدلّ على واقعة التغيير الحاصل في التركيب الكيماوي لقطعة أثرية. نسجل في المثل الذي سقناه أن المؤرخ، بتحديد زمان الغزو المغولي، هو الذي ساعد البيولوجي على تأويل كشفه، لكن في أمثلة أخرى كثيرة تنعكس الآية، ونرى البيولوجي يقدم أجوبة مقنعة عن أسئلة استعصت زماناً طويلاً على المؤرخ، مثل أصل الهنود الحمر في أمريكا وجماعة **الأينو** في اليابان والطوائف المسيحية في لبنان وسكان مدغشقر وحدود مملكة **الخمير** في كامبوديا أثناء القرن التاسع عشر الميلادي، إلخ(2).

يواجه المؤرخ مشكلات لا يستطيع أن يتغلب عليها لا عن طريق الوثائق المكتوبة ولا اللغويات ولا العادات ولا الأثريات، وهذه حالة غير نادرة في تاريخ أفريقيا. لماذا لا يلجأ إلى البيولوجيا؟ إن التحليل الدموي المبني على الإحصاء قد لا يعطي أجوبة إيجابية قطعية، ولكنه على الأقل يقضي على بعض التخمينات الرائجة عند الباحثين. إذا وجد تشابه كبير في تصنيف الفصائل ونسبها بين سكان منطقة بواتيه الفرنسية وسكان المغرب

---

(1) جان برنار وجاك روفيه، **التوزيع الجغرافي للفصائل الدموية** (باريس 1966).

جان برنار، الدم شاهد وربّان التاريخ في مجلّة **أكاديمية** (الرباط 1986) ص 27 إلى 42.

(2) جان برنار، التاريخ وجغرافية مرض اليحمور س، مجلة **أكاديمية**، 1984 ص 9 إلى 26.

فأقل ما يستنتج من هذه الظاهرة المحققة أن الجيش الإسلامي لم يتبخّر سنة 732 م كما يروى عادة في التاريخ المدرسي. لا أحد يستطيع إلى حدّ اليوم أن يقول إلى أي سلالة ينتمي البشكيون في شمال اسبانيا، وقد يأتي الجواب عن طريق تحليل دم جميع السكان. كل فرد يحمل في جسمه بطاقة تعريف. فهذه أكثر موضوعية من كل شاهدة ظاهرة كالسحنة أو اللغة أو الثقافة[1]. هذه هي خصوصية الوثيقة البيولوجية وعليها تترتب أصالة الكتابات التاريخية التي تستغلها.

3.6.2 من الأنساب إلى علم الوراثة

نتكلم في هذا الفصل على كتابات تعتمد على وثيقة من نوع خاص، إلا أن طرق التعامل معها ليست جديدة. قبل أن يصنف الباحثون الأفراد حسب الفصائل فقد صنفوهم في فترة سابقة وبالطرق نفسها حسب قياسات الجماجم. الفرق إذاً بين دراسات الأمس ودراسات اليوم هو إبدال خاصية ظاهرة تقاس فيزيائياً بأخرى باطنية تحلّل كيميائياً[2].

لا مناص هنا من تقديم ملاحظة لغوية لها دلالتها. النواة الطبيعية التي تتحكم في تكوين الخاصية الدموية هي **الجينة** (المورّثة) وعلى دراستها انبنى علم الوراثة أو **الجينيات**. بيد أن الكلمة اليونانية التي اشتق منها المصطلح أعطت ومنذ زمان في العربية كلمة **جنس**، أساس علم الأجناس أو السلالات وهو علم توأم للتاريخ كما تشهد على ذلك كتابات هيرودوت والإخباريين المسلمين. ومن الجذر نفسه اشتق مصطلح **جينالوجيا** (علم الأنساب). منذ بداية الكتابة التاريخية والبحث يجري على الأصول، الأوليات، نقط الانطلاق والانتشار. وهو بحث في التغير الطارىء على أصل ثابت، تغير في اللون أو الهيكل الجسماني، في التغذية أو العادات أو اللغة، بعبارة وجيزة تغير ناتج عن تحول في المحيط الطبيعي. يوجد إذاً خط متّصل داخل التآليف التاريخية وهو الذي يربط أخبار البشر بأحوال الطبيعة.

يبدأ هذا الخط بالتاريخ المروي حسب القبائل أو الشعوب (**الاثنيات**) وهو المحفوظ في الذاكرة. يحكي الإخباريون المسلمون تاريخ العرب والبربر والعجم حسب التقسيمات والتفريعات القبلية[3]، ولقد علق **غوتْيه** على هذه الطريقة الموجودة عند ابن خلدون

---

(1) في مسألة الثقافة كمجموع عادات وتصرفات جسمانية لا واعية انظر كتاب ادورد ت. هول، **ما وراء الثقافة** (نيويورك 1977).

(2) انظر تقرير الطبيب الدكتور فالْوا في كتاب ليونل بالو، **قبتاريخ شمال افريقيا** (باريس 1955).

(3) الشعب، القبيلة، العمارة، البطن، الفخذ، الفصيلة.

قائلاً: إنه يؤلف مادته كما لو حاول مؤرخ أوروبي أن يروي أخبار الجيل الأول من النورمان في بلدهم الأصلي، ثم يأتي بأخبار الجيل الثاني في مقاطعة نورمانديا الفرنسية، ثم أخبار الجيل الثالث في جزيرة صقيلية، ثم أخبار الجيل الرابع في انجلترا، فيكتب تاريخ أوروبا على نحو مخالف لما تعودنا على قراءته. إلاّ أننا نجد في كتابات القرن التاسع عشر الأوروبي ما يشبه هذا النمط بالذات، أخبار أوروبا مصنّفة حسب القبائل الجرمانية أو السلافية وليس حسب البلدان، تماماً كما يكتب اليوم تاريخ إفريقيا.

كذلك تظافرت منذ القديم جهود الجغرافيين المتأثرين بالتنجيم والأطباء الحكماء الذين يسبرون أسباب الأمراض وآثار الأغذية. فتكونت عبر القرون، بجانب الجغرافية، أي وصف الأرض، والتاريخ، أي حفظ وقائع الحدثان، جغرافية طبية تصنّف عوارض الجسم حسب الأقاليم، وتأسست كذلك، وبالطريقة نفسها، جغرافية التغذية. وما علينا إلا أن نذكر أسماء المسعودي وابن خلدون عند المسلمين وبودان ومونتسكيو عند الغربيين[1].

في مرحلة ثالثة تطورت اللغويات تحت تأثير البيئيات (الايكولوجيا) واكتسب مفهوم السلالة قيمة وصفية تصنيفية في نطاق نظرية داروين. السلالة هي الأصل والعامل الأقوى في كل التحولات البشرية عبر التاريخ، وهي بالطبع مخفية في الجسم، تدلّ عليها مظاهر جسمانية كاللون أو الهيكل أو الهيئة، لكن الدالّة الأكثر ثباتاً إلى حدّ أنها أصبحت العنوان على الانتماء السلالي هي اللغة، لا في مظهرها المعجمي الذي قد يتأثر بعوامل خارجية عارضة، بل في تراكيبها الضمنية، أي في نحوها وصرفها.

إن المدرسة التي مثّلها في فرنسا هيبوليت تين والتي تسمّى تجاوزاً وضعانية كانت في حقيقة الأمر محصلة هذه التطورات الثلاثة. لقد وضع قاعدة شهيرة، تفسّر في نظره خصوصيات أي إنتاج فكري، وتعرف باسم قانون العوامل الثلاثة: السلالة ثم البيئة وأخيراً الفترة الزمنية[2]. وتين إنما هو واحد بين كثيرين أرادوا في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن إرساء التاريخ بكل تحولاته على قاعدة طبيعية ثابتة ليجعلوا منه علماً موضوعياً كالعلوم الطبيعية. الهمّ، كما ألمحنا إلى ذلك، ليس جديداً بل هو مواكب للتاريخ منذ بداية تدوينه. نعرض عن الجانب الفلسفي من هذه المسألة، المتعلق بقضية

---

(1) انظر لوسين فيفر، مرجع. س. ص 1 إلى 38.

(2) كثيراً ما يلجأ إلى هذا القانون طه حسين في دراساته الأدبية. ولقد ورثها مباشرة من تين عن طريق غوستاف لانسون.

التفسير، [5.3.2.4] ونلتفت إلى ما هو مشترك بين هذا الخط الثابت في التاريخيات والتطورات الأخيرة المتولدة عن إبداعات البيولوجيا. كلا المنهجين، القديم والمستحدث، يعتمد ظاهرة يحملها المرء في جسمه، تدرس في حالتيْها الصحية والمرضية، العاديه والطارئة، وتنسب لأحوال البيئة باعتبارها أصل الغذاء والمرض معاً. كلاهما يوزع البشر إلى جماعات، كل جماعة مرتبطة ببيئة معينة، تميزها لغة دالة على خصوصية حالها. يتشابه الاثنان في المرمى والهدف، ولكن يختلفان أشد ما يكون الاختلاف في الطرق والوسائل؛ حتى اللغة نفسها تطور مفهومها عند بيولوجيي اليوم. لم يعد يعني الخطاب المنطوق المسموع بقدر ما أصبح يشير إلى تلك الرسالة الرمزية المنقوشة في الجينة والمتوارثة عبر الأجيال والتي يسميها أصحاب الاختصاص **بالراموز الوراثي**.

3.6.3 خطاب الجينة

سردنا في المقطع السابق أفكاراً مبنية على الإيمان بوجود **عامل** خفي يتحكم في الوراثة. لا أحد يشك في وجوده إذ يلاحظ نتائجه ويلمس خضوعه لقوانين الإحصاء، إلّا أنه يبقى مع ذلك افتراضياً تماماً كالذرة التي افترض وجودها الفلاسفة والمتكلمون منذ العهد القديم. ثم تقدم العلم وتطوّرت الصناعات فوجدت وسائل تقنولوجية أمكنت الباحثين من العثور على **الجينة** كهيكل عضوي ملموس. فكانت ثورة البيولوجيا الجزيئية أواسط هذا القرن، ثورة وصفها **جاك مونو** وكتب تاريخها **فرانسوا جاكوب** وأوضح أبعادها المنهجية شارل مورازه[1]. يقول هذا الأخير إن أهمية الاكتشاف تكمن في المكاسب الآتية:

(1) ـ الموروث عامل كيميائي عضوي أي مادّي محسوس؛

(2) ـ تركيب هذا العامل المادّي هو خطاب، **برنام** يقود العملية الكيميائية التي تجري باستمرار داخل الخلية؛

(3) ـ البرنام سهل إذ يتلخص في انقسام الجزيئة إلى شطرين متساويين، فيطبق في معظم الحالات تطبيقاً دقيقاً ولكن، في حالات نادرة، وبسبب السهولة ذاتها، تقدّم عملية على أخرى فيحصل انفصام في مسلسل الوراثة وتظهر **طفرة نوعية**.

---

(1) جاك مونو **الاتفاق والضرورة** (باريس 1970)؛ فرانسوا جاكوب، **منطق الحي** (باريس 1970)؛ شارل مورازه، «منطق الحي منطق التاريخ»، (أنال) 1974/1 ص 107 إلى 137.

نتج عن هذا الكشف أن ما كان ظنياً مفترضاً في علوم الطبيعة (التطور الدارويني) أو في تحليلات الدم، أصبح برهانياً، بعد أن اتضحت قاعدته المادية وانكشف المنطق الذي يسيّر تغيراته. يقول فرانسوا جاكوب: «ليس البرنام الوراثي سوى توفيقات عناصر ثابتة، والرسالة الوراثية، بسبب بنيتها الذاتية، مفصولة عن أي أثر خارجي مقصود». (ص 11) ثم يؤكد: «أما الانحرافات التي تحوّل اتجاه التطور بسبب الانتقاء الطبيعي فإنها تستعصي على كل تنبؤ». (ص 345). التغير إذاً واقع لا شك فيه، ولكن بدون قصد أو تخطيط. تضمن الجينة الاستمرار، وهذا هو معنى الوراثة، في حين أن الخطأ الناشىء عن مجرد الاتفاق هو أصل الانحراف الذي يبدو تطوراً عندما تحتضنه الطبيعة وتوظفه. العامل المادّي نفسه يفسر الثبات والتغير، الاستقرار والاضطراب، الجمود والتطور.

اكتشاف مثل هذا يؤثر لا محالة في ذهن كل مؤرخ حتى إذا كان تخصصه محصوراً في أسباب الحروب، أو انهيار الامبراطوريات، أو انحلال الأحزاب، أو تقنيات النقد والصرف. إن البيولوجيا الحديثة أثبتت أمرين جوهريين، ـ مادية عامل التغير من جهة ووحدة الشكل والمضمون من جهة ثانية ـ كان المؤرخ، أي مؤرخ، يفترضهما في كل تحليلاته. لذا اعتبر مورازه قصّة اكتشاف الجينة، والراموز الوراثي على وجه الدقة، نموذجية في مسيرة التقدم العلمي، فبحث عن أسباب تلك الطفرة الهائلة من فكرة مفترضة إلى شيء ملموس، طفرة تشبه اكتشاف الذرة، إلا أنها أهم بكثير إذ تمسّ الحياة. يكتفي مورازه بملاحظات تشير إلى مصادفات تكتسي أهمية كبرى بسبب النتائج المنهجية المترتبة عنها. يقول إن الفكر البورجوازي، بطبيعته النقدية، جرّد الزمان والمكان من الكائنات الخرافية، فجعل من الأول مجرد توالي دقات مستقلة ومتميزة، ومن الثاني محض علاقات بين المسافات والأبعاد. ولولا هذا العمل التمهيدي، لولا انتشار هذا التصور، لما تبلورت فكرة العلاقات العشوائية ذات النتائج المحقّقة. قبل هذا الكسب الثقافي والذهني، كانت الطبيعيات تستعير من الثقافة السوقية مفاهيمها العامّة لتوظيفها ضمن إشكالياتها، إلى أن تطورت الصناعات الجديدة وشُيدت المخابر الضخمة وتعددت الآلات الدقيقة، حينذاك تحولت الطبيعيات الوصفية والتصنيفية إلى بيولوجيا (علم الحياة) حقيقية. فتأسست بجانب الكيمياء العامة كيمياء عضوية واكتشفت الحمضآمينات.. وأخيراً رفع الستار عن بريد **الجينة** أي الرسالة المادية التي تضمن الاستمرار الوراثي. تعرف الإنسان على مادية من نوع جديد، مادية شكلية إن صحّ التعبير، إذ اتضح أن تجزئة (تنصيف) الخلية هي في آن عملية وخطاب، **فعل و أمر**.. بعدئذ أصبحت البيولوجيا هي أصل المجازات والاستعارات، هي التي تمدّ العلوم

الإنسانية الأخرى بالأفكار والتصورات والمفاهيم. لذا يتساءل مورازه: «أما يجب أن نفترض أن منطق الحي، كما تعرضه علينا البيولوجيا المعاصرة، هو منطق التاريخ كله، وأن قصة اكتشاف العلّة المادية (الجينة في هذه الحال) هو جوهر التاريخ العلمي وأن ما سواه هو مجرد تردّد بين الخطأ والصواب، فيكون مفهوم العشوائية قد فنّد بصفة نهائية عقيدة الغائية. ينحلّ الهدف في الواقعة ذاتها ولا يمكن في إطار المنطق العشوائي الإيمان أن كل ما حدث مهـم. هذه خلاصة فلسفية، تسوّي بين الحدث التاريخي والطفرة العشوائية، وتفوق ماديةً كل ما يعرف بالمادية التاريخية، إذ البيولوجيا توظف الإحصاء في دراسة معطيات ملموسة، لا جداول مستنبطة كما رأينا ذلك في الفصل السابق. نفهم اليوم تفاصيل العملية العضوية التي تجري في الجسم وتجعل الأب والابن ينتميان إلى فصيلة دموية واحدة، نعرف كيف يترجم في تركيب الدم آثار البيئة عن طريق الغذاء، نعرف كيف تترجم كيميائياً حالة الصحة وحالة السقم. المهم هو هذا الارتقاء من مرحلة الوصف إلى مرحلة التحليل، من التخمين إلى الاستدلال، من الافتراض إلى الاستقراء. لا جدال في أن هذا القفز يعني تقدماً وتعمقاً على طريق الموضوعية العلمية.

يبقى أن منهج التوظيف والاستغلال، أي التوزيع الإحصائي، لا يتغير. يجوز لنا أن نتساءل: ألا يحمل المنطق العشوائي في حدّ ذاته فلسفة ضمنية مستقلة عن المادة التي يطبق عليها؟ هل فلسفة تين ملغاة بمجرد أننا نفهم اليوم خفايا الوراثة؟ نعرف الآن دقائق وآليات روابط الموروث بالبيئة ولكن العلاقة لا زالت موجودة وهي التي كانت بجملتها أساس طبعانية تين، أو لا زالت «تعقل» اليوم كما كانت بالأمس؟ نتجاوز السؤال المنهجي الذي طرحه مورازه ـ هل التاريخ الموضوعي هو غير تاريخ العلوم الوضعية؟ ـ لنقول: ما هي آفاق كل كتابة تاريخية تعتمد البيولوجيا أساساً علمياً لها؟ أَوَلَا تحمل ضمنياً فلسفة رأينا بعض نماذجها عند كتّاب القرن التاسع عشر؟

3.6.4 السلالية

«ليس التاريخ من عمل الجماعات أو الأفراد وإنما هو من عمل الطبيعة». «إن كل تطور يقع طبيعياً وتلقائياً خارج وعي وضدّ إرادة القائمين عليه». «علم السلالات هو القاعدة العلمية لدراسة التاريخ». مَنْ صاحب هذه الأحكام ذات الطابع الوضعاني الواضع؟ غوبينو، مؤلف **المقالة عن التفاوت بين الأجناس**[1].

---

(1) غوبينو، **الأعمال الكاملة** (باريس 1983) ج 1 ص 1038 و 1151.

نسجل أن من يعتقد أن تقدم العلم التجريبي هو مقياس التطور التاريخي، من يتطلع إلى تعميم المنهج الموضوعي المستقل عن تأثير الذات في كل الدراسات البشرية، يتشبّث من جهة بمبدأ السببية المطلقة الذي ينفي كل حرية بشرية، ومن جهة ثانية بوجود السلالات واستمرارها. واضح كذلك أن البيولوجيا المعاصرة مادية بالمعنى الفلسفي، بل أصبحت اليوم ركيزة كل فكر مادّي، علماً بأن الفيزياء والرياضيات تسير في اتجاه مخالف بعيد عن منطق الحتمية. كان الارتباط في مرحلة سابقة بين المادية والحتمية والسلالية، ونحن الآن في مرحلة ترتبط فيها المادية بالاحتمال، فهل تبقى السلالية مرتبطة بالمادية دون الحتمية أم تُنفى بنفي الحتمية؟ هذه هي النقطة التي تعرض لها بعض الفلاسفة والانثروبولوجيين بدوافع دينية أو أدلوجية[1]. ما يهمّنا في هذا النقاش هو هل تستطيع بالفعل البيولوجيا المعاصرة أن تستقل عن كل فكرة سلالية؟

كانت السلالية نظرية مقبولة طوال القرن التاسع عشر الميلادي إلى أن وظفت لسياسات تمييزية عرقية وانتهت بمآسٍ فظيعة. حينذاك تنكر لها عدد كبير من العلميين والباحثين. إلا أن الاستنكار كان في الغالب بدافع سياسي أو أخلاقي. يبقى المشكل قائماً من الوجهة العلمية الصرف[2]. يقال إن السلالية لم تنتج عن البيولوجيا بقدر ما نتجت عن السببية المطلقة التي كانت مرتبطة بها آنذاك، إذ كان الموروث يبدو وكأنه قدر محتوم، محمول في الدم، ومن هنا بدت علمية وموضوعية. أما اليوم فإن البيولوجيا الجزيئية مبنية، كما رأينا ذلك، على الاحتمال والمصادفة، ففقدت السلالية إذاً قاعدتها الموضوعية. وإذا كفر بها العلميون بعد الحرب العالمية التالية فلأسباب علمية متولدة عن نتائج البحث المجرد، وليس لدوافع سياسية أو أخلاقية فقط. هذا هو ادعاء كلود ليفي ـ ستروس في كتابه **السلالة والتاريخ** الذي ألفه بإيعاز من منظمة اليونسكو.

معلوم أن المؤلف مادي التفكير فكان بذلك متجاوباً مع إنجازات البيولوجيا المعاصرة. لم يَنْفِ حقيقة السلالة، على الأقل كمفهوم ثقافي، وإنما نفى فقط التفاوت التام والدائم بين الجماعات البشرية. استهدف أمراً واحداً وهو الاستدلال على أن الاختلاف لا يعني التفاوت، فلجأ إلى المنطق العشوائي. لا سبيل إلى إنكار أن الحضارات والثقافات متفاوتة في ميادين الاقتصاد والعلم والتكنولوجيا الثقيلة، لكن التفاوت يبدو حقيقة قائمة إذا بقينا على المستوى نفسه، أما إذا انتقلنا من مستوى

---

(1) برتليمي ـ مادول، **أدلوجة الاتفاق والضرورة** (باريس 1972).

(2) ليفي ـ ستروس، **السلالة والتاريخ** (باريس 1961).

إلى آخر، وعممنا المفاهيم والتعريفات، فإننا نجد أن كل تخلّفٍ في اتجاه يعادله تقدم في اتجاه آخر. فهذه الجماعة تتقدم في هذه الوجهة لأنها تتأخر في وجهة أخرى، تفقد في هذا المنظور ما تربح في منظور آخر. كل تفوق وكل تخلف إنما هو نتيجة اختيار مسبق، والاختيار يخضع بالضرورة لمنطق الخبط والاتفاق إذ لا يمكن تحقيق كل الممكنات في آن. لذا، يشبه ليفي - ستروس في مناسبات كثيرة مسيرة التاريخ بلعب الورق.

هذا قول الأنثروبولوجي، أما قول العالم البيولوجي فيتلخص في نقطتين. الأولى أن التصور الجديد الناتج عن مكاسب علوم الحياة يلغي نهائياً مفهوم السلالة إذ يجعل منه مجرد حصيلة إحصائية لا تنطبق على أي فرد بعينه. يؤكد جان برنار أن الباحثين استطاعوا لأول مرة أن يعرّفوا الفرد تعريفاً بيولوجياً بوساطة الفصائل الدموية. بعد اكتشاف مكوّنات الكريّات البيضاء تمّ إرصاد أكثر من مائة مليون تأليفة، وهذا يعني أنه لا يوجد فرد يشبه تمام الشبه فرداً آخر، ما لم يكن توأماً حقيقياً له. الفرد مميز بفرديته ولا يشبه فرداً آخر إلا في هذه الخاصية (أي الفردية). النقطة الثانية أن كل آفة تتسبب في طفرة وتظهر بمظهر العلة هي أيضاً تعبير إحصائي على تفاعلات أسباب عدّة وليست نتيجة مباشرة لسبب واحد. مثال ذلك السرطان الذي هو مجرد اسم يطلق على أنواع مختلفة من الخلل، كل نوع يطرأ في ظروف خاصة. في إطار هذا التحليل لا عجب إذا انتهى جان برنار إلى التأكيد أن **التهجين** مفيد طبياً لأنه يقوّي ويضعّف وسائل المناعة، خلاصة مناقضة لما يدعو إليه المفكرون العنصريون[1].

هل هذه التأكيدات المتعددة الجوانب كافية لمنع استغلال الوثيقة البيولوجية من طرف كتّاب التاريخ أنصار النظرية السلالية؟ نصادف يومياً رجال علم يتبرأون نظرياً من كل رأي عنصري ومع ذلك يتصرفون كما لو كانوا يؤمنون بحقيقة السلالات والتفاوت بينها. لو كانت التفنيدات السابقة مقنعة ومفحمة لما قامت الضجة الأخيرة حول ما سمّي بقضية **البيو - اجتماعيات**[2]. هذا مبحث تخصصي وسط بين الطبيعيات والنفسانيات، توخّى تطبيق قواعد مقبولة لدى كل علماء الحيوان على الإنسان بصفته حيواناً. وقراءة سريعة لوثائق النقاش الساخن الذي دار حول الموضوع يكشف أن علماء الطبيعيات يقبلون استنتاجات زملائهم المتهمين بعنصرية خفية ويكتفون بالتنبيه على عدم إهمال دور

---

(1) جان برنار، 1984، ص 21.

(2) ميشل فويْ، **البيو - اجتماعيات** (باريس 1986).

التربية والثقافة في تغيير مسار الغريزة. الواقع هو أن مفهوم الاحتمال ذاته، الذي اعتمد عليه ليفي ـ ستروس اعتماداً كلياً، يمنع من الوصول ألى خلاصات قطعية. كل حكم مبني على منجزات علم الوراثة يبقى دائماً، لهذا السبب بالذات، في نطاق الظنّ.

نختم هذا الفصل بما ختمنا به فصلاً سابقاً [3.1.6] متعلقاً بالرواية الشفوية. لا عجب في ذلك إذ السلالية ارتبطتْ دائماً باللغويات، بل مفهوم السلالة نفسه لم يتبلور إلاّ عن طريق اللغة.

إذا حصرنا كلامنا في التاريخ بالمعنى المتداول، تاريخ الحروب الداخلية والخارجية، بدت مساهمة اللغويات والطبيعيات ضعيفة، وآثارها في الكتابة التاريخية شبه منعدمة. الإنسان الناطق/ الحاكي والإنسان الحي ـ الذي يتغذى ويمرض ويتداوى ـ لا يعيشان في زمان الإنسان المحارب/المسالم. هذا أمر بديهي؛ لكن انطلاقاً من هذا الأمر الواضح، هل يجوز أن نغفل وجود خطاب آخر غير الخطاب الشفوي، وجود زمان آخر غير زمان الحرب والسياسة؟ هناك أمر بديهي آخر وهو أن الفرد يحمل في جسمه، خارج وعيه وضدّ إرادته، آثار تحولاته عبر الزمان ورموز تنقلاتهِ على وجه الأرض. الماضي حاضر في الكلمة وهو أيضاً حاضر في الجسم. بجانب الوثيقة الكلامية، المحفوظة في الذاكرة أو في رمز مكتوب، توجد وثيقة محفوظة في الجسم، هذه حقيقة جوهرية، عرفها المؤرخون بالحدس منذ زمن طويل ثم دلّت على وجودها دلالة قطعية البيولوجيا الحديثة، وبمساعدة العلوم المتقدّمة الأخرى أصبحنا نستطيع أن نوظفها لمعرفة بعض وقائع الماضي الغابر.

الفصل السابع

التاريخ بالحلم

خطر لنا أن نشبّه سمات الهيستريا بهيروغليفات توصل الباحثون إلى فك الغازها بعد العثور على ألواح كتبت بلغتين.

بروير وفرويد

3.7.1 النفسانية

هناك مسلمة ينطلق منها جلّ المؤرخين وهي أنهم يتكلمون على أناس يشبهون في ظاهرهم وباطنهم سائر البشر. إن الدوافع الأساسية من خوف وإقدام، من مروءة وخسة، من حِلم وطيش، من كرم وحسد، إلخ.. تسيّر تصرفات الإنسان في الماضي وفي الحاضر. بدون هذه الفرضية يتعذر على الأوروبي أن يتفهم التاريخ الصيني وعلى العربي أن يتمثّل أخبار الهند. بيد أن هناك مسلمة ثانية لا تقل وضوحاً عن الأولى، ركّز عليها كبار المؤرخين القدامى، وهي أن الوقائع تغيّر نفسانية المشاركين فيها. لو كانت النفسانية العادية، كما يجربها المؤرخ يومياً في نفسه ونفس أقاربه، هي التي تساير الحوادث الكبرى عبر العصور وفي كل الأوطان، لما كان للتاريخ عِبرة. المؤرخ إذاً، من حيث أنه مؤرخ، يطرق دائماً طريقين: يقرب روايته من أفهام معاصريه بإحالتهم «على المعروف» وفي الوقت نفسه لا يفتأ يشير إلى أنه يروي حوادث تاريخية، أي تلك التي تركت آثاراً واضحة في نفوس الأجيال اللاحقة، مفسراً بذلك الفوارق بين الأمم والشعوب. أمام كل سرد تاريخي نتساءل باستمرار: هل الحدث وليد نفسانية الأفراد أم هذه هي التي تولدت عن الأحداث؟

هذا تساؤل قديم، إلا أنه عاد في أواسط القرن الماضي ليلحّ على أذهان المفكرين بسبب تقدم المعرفة التاريخية. إن حصيلة القرون الثلاثة التي تلت النهضة في أوروبا كانت مذهلة بكل المقاييس. رفع الستار عن حضارات كانت مجهولة إلى ذلك الحين، وتكاثرت المعلومات المدقّقة حول الحضارات التي كانت معروفة. قبل النهضة

كانت الإنسانية تنسى بقدر ما كانت تذكر، فتحافظ على نفس القدر من المعارف حول الماضي؛ أما بعد النهضة، في أوروبا الغربية على الأقل، فأصبحت تحفظ أكثر ما يمكن من الوقائع، المهمة وحتى التافهة، وفي الوقت نفسه تنبش عن أخبار ماضي البشر وغير البشر، فيتضاعف التاريخ المحفوظ من طرفيه. أمام هذا التطور تساءل البعض عما إذا كان تضخم المعرفة التاريخية يؤثر سلبياً في نفسانية الإنسان المعاصر. أو لم يكن هذا هو أصل ذلك الشعور المنتشر بين المثقفين المحدثين، الشعور بالملل واليأس وبأن كل الممكنات قد تحققت ولم يعد مجال لأي ابتكار؟ سؤال طرحه نيتشه الفيلسوف وبوركهارت المؤرخ.

كان الأول أستاذ اللغويات التاريخية فتكلم في الموضوع عن علم ودراية. ربط نفسانية عصره، المتميزة بالشك والريبة، بشعور مؤلم إنها تعيش حقبة تدهور وانحطاط بتراكم وتزاحم الحوادث وتكاثر المعلومات عن ماضي الأرض والإنسان. رأى في اهتمام معاصريه المفرط بشؤون الماضي الغابر دليلاً واضحاً على رغبتهم القوية في الهروب من ضغط المجتمع. التاريخ، واقعاً ومعرفةً، يخلف نفسانية ضعيفة واهية حذرة مترقبة، وهذه النفسانية تؤثر بدورها في مواقع التاريخ فتجعل منه عالماً باهتاً أجوف، لا فسحة فيه ولا عمق. وتؤثّر كذلك في تمثلها لأحداث الماضي. إن الموضوعية التي يفتخر بها الباحثون المحدثون، الاحتراز، تجنّب الأحكام الذاتية، كل ذلك لا يعدو، في نظر نيتشه، أن يكون عبارة عن الخشية والحذر والتردد، صفات الفرد المعاصر الساقط المنحط. كيف يستطيع ذلك الفرد بتلك الصفات أن يتمثّل على حقيقته البطل اليوناني وهو يتصوره على صورته هو، ضعيف الإرادة، قاصر الطموح؟[1].

أما بوركهارت، المؤرخ المحترف، زميل نيتشه في جامعة بازل السويسرية، فإنه يجسّد في فكره وتصرفه نمط المؤرخ الأوروبي المحدث كما صوره الفيلسوف الألماني. يقول إن الأعمال العظيمة كانت من إنجاز العظماء، الشخصيات الفذّة الاستثنائية، وإن القرن التاسع عشر مثله مثل سائر عهود الانحطاط، يعادي الفرد الحرّ المستقل، ولذلك لا يمكن أن يكون عصر إنجازات عظيمة. تنبأ أن القرن العشرين سيكون عهد فوضى عارمة وحروبٍ متتالية، عهد استبداد واستعباد. درس فترات الضعف والانحلال لأنه كان يعيش هو في عهد انحلال، ولم يكتب عن عصور الازدهار لأنه لم يكن مؤهلاً نفسانياً لذلك[2].

(1) نيتشه، «حول توظيف دراسة التاريخ» ضمن **تأملات غير ملائمة** [1873 - 1876] ترجمة ف. (باريس 1954).

(2) بوركهارت، **تأملات في التاريخ الكوني** [1905]، ترجمة ف. (باريس 1971).

بيد أن القرن الماضي عرف أيضاً تقدماً كبيراً في علم النفس التجريبي ترجمت نتائجه في الدراسات التاريخية. بدا التأثير واضحاً في أعمال ومنهجية كارل لامبرخت. إن التأليف التاريخي التقليدي يمزج باستمرار التاريخ وعلم النفس دون أن يفصل السبب عن المسبَّب - بركليس وليد أثينا، والنظام الاثيني من إبداع بركليس. أما لامبرخت فإنه ينطلق من نماذج نفسانية محددة تجريبياً، ويَسِمُ كل فترة من تطور ثقافة قومية ما بالنموذج النفساني المتغلب فيها. يقول: «عندما نحاول تمييز خصائص العصور الحضارية وأطوار تقدمها، لا ينبغي أن نعتمد النواحي الاقتصادية والاجتماعية وحدها على زعم أنها تمثل العامل الفعّال، بل يجب أن نستنبط مبادىء التصنيف من حياة العقل. إن العصور الحضارية تعرف وتصنف بوساطة ثمارها لا بجذورها»[1]. يجيب لامبرخت عن السؤال المطروح آنفاً أن حضارة عصر من العصور، وهي حصيلة الأعمال التاريخية التي ميزته، متولدة عن معطيات نفسانية، عن ميول قارّة، موافقاً في ذلك مؤرخين مثل بوركهارت، تين ورينان، إلّا أنه يتجاوزهم إذ يؤكد أن التاريخ هو علم نفس تطبيقي ليس إلّا. يبحث بوركهارت عن روح العصر من خلال إنجازات الفن وعن طريق الحدس[2] في حين أن لامبرخت يلجأ إلى تجارب علماء النفس. اتجاهان متعارضان تواجها مواجهة عنيفة في عدّة مناسبات لأن مفهوم الثقافة اكتسى عند كل واحدٍ معنًى خاصاً. عند أنصار التاريخ الثقافي تعني الكلمة مجموع المعارف حول إنجازات الماضي، تلك المعارف التي تكيف ذوق الفرد وميوله والتي هاجمها نيتشه بعنف جاعلاً منها سبب الضعف والانحلال والفراغ في نفوس معاصريه، أما لامبرخت فإنه يرى أن الثقافة هي ما وراء المعارف، حالة نفسية، سليقة وطبع حسب الاستعمال العربي القديم، ولأنها أصيلة وقارة ومتوارثة فإنها تصلح أن تكون مادّة لعلم موضوعي تجريبي. الثقافة بالمعنى الأول زهرة التاريخ وبالمعنى الثاني أصله وأساسه. في كل عصر من تاريخ كل شعب يسود أحد العوامل النفسانية الأصيلة[3].

---

(1) في منهجية لامبرخت انظر ارنست كاسيرر، **في المعرفة التاريخية** (القسم الثالث من كتاب **مشكل المعرفة**، ترجمة عربية بقلم أحمد حمدي محمود، وزارة الثقافة، القاهرة، ص 90 إلى 107.

(2) يقول بوركهارت: «بواسطة التاريخ أقف على حافة الكون وأمدّ ذراعيي نحو منبع الأشياء فيبدو لي التاريخ شعراً يدرك بالحدس».

(3) حسب لامبرخت يتغلب النموذج النفساني **الرمزي** في المجتمع البدائي أو المرحلة البدائية من كل ثقافة، **والنموذجي** في الوسيط الأول **والتقليدي** في الوسيط الأخير **والفرداني** في عهد النهضة، **والذاتي** في العهد الرومانسي **والحساسي المفرط** في عهد الصناعي المعاصر.. كاسيرر، ص 99.

في هذا الجو نشأ التحليل الفرويدي، فورث الاشكاليتين معاً ومع كل واحدة ورث المعضلات الخاصة بها. سعى إلى تجاوزها دون أن يحرز إلى يومنا هذا على نجاح حاسم. نستعيد أطوار النقاش الذي لم ينته بعد حول أهداف ونتائج طريقة فرويد، فنشعر وكأننا لا زلنا في جوّ الحرب الشعواء التي شنها على لامبرخت خصومه العديدون. نجد بالفعل التساؤلات نفسها:

- ما علاقة الفرد بالتاريخ؟ هل ينحصر البحث التاريخي في دراسة نفسانية الأبطال؟

- ما هو موقع النفسانية الجماعية (العصر، الشعب، الطبقة، القبيلة، الأسرة، إلخ) من نفسانية الفرد؟

- ما هو وزن الموروث البيولوجي ووزن المكتسب [أي التربية] في نفسانية الفرد؟

- ما هو دور العادي والاستثنائي، الصحي والمرضي، في التطور التاريخي؟

هذه مفاهيم يسهل استعمالها بدون احتراز، فتكون النتيجة في منتهى الخطورة على الفهم الصحيح لحوادث الماضي. يقول لامبرخت: «لم يعرف إلا في السنين الأخيرة أن قوانين علم النفس الاجتماعي ليست سوى حالات تطبيقية للقواعد التي تم الكشف عنها في العلوم التجريبية». قد تقوم دلائل قطعية على نواميس النفس الفردية، لكن أين الدليل الحاسم على أن القفز من الفرد إلى الجماعة، من العادات إلى الطوارىء، أمراً مشروعاً؟ هذا اعتراض سيرفعه باستمرار المؤرخون التقليديون في وجه فرويد كما رفعوه في وجه لامبرخت، لأن الخطر القاتل في عين المؤرخ هو **اللاتوقيت**، الخلط بين العصور والأزمنة[1].

3.7.2 فرويد

إن أكبر دليل على أن الفرويدية وريثة التيارين المذكورين، العلمي التجريبي والنقدي الأدبي، هو استعمال اسم **أوديب** للتعبير عن المركب الذي يتفجر في داء الهيستيريا[2]. إن مجرد الاسم يوحي بأن اللغز يعمّ الماضي والحاضر، المأساة الكلاسيكية واليأس المعاصر، البطل التاريخي والمؤرخ الحالي. التحليل الفرويدي هو نفساني بالمعنيين، الموضوعي والذاتي، البراني والجواني، تحليل النفس البشرية

---

(1) في شأن علاقة التاريخ وعلم النفس وخطر اللاتوقيت انظر لوسين فيفر (1965) ص 201 إلى 220.

(2) فرويد وجوزف بروير، دراسات في الهيستيريا [1895]، ترجمة ف. (باريس 1956).

الواحدة عبر الحقب والأجيال في ذات الفنان أو الناقد أو المحلّل. لولا تلك الوحدة لما فهم المرء نفسه ولا غيره. يقول فرويد: «نفترض أن الذكريات القديمة تورث من جيل لآخر، وبافتراضنا هذا نتخطى الهوة الفاصلة بين النفس الفردية ونفسانية الجماعة. فيمكن أن نعالج الشعوب كما نعالج الأفراد المصابين بالعُصاب»(1). واضح إذاً أنه يشاطر لامبرخت وضعانيته لكنه في الوقت نفسه يخالفه، وبذلك يشاطر بوركهارت في مسلكه، إذ يضع مخبره داخل النفس البشرية، باحثاً عن الموروث في اللاوعي بواسطة الاستنطاق والحوار العقليين. يتميز المسلك الفرويدي عن علم النفس التقليدي باعتبار عامل الزمان في تكوين النفس ذاتها. إن اللاوعي، الذي يتسبّب في الانحرافات المرضية وفي ظهور أطوار غير عادية في الأفراد والجماعات، وربما في البشرية جمعاء، هو الموروث، أي أثر الماضي المنقوش في الذاكرة والمرفوض من جانب العقل من جراء ازدواجية التطور وجدلية الحضارة(2). التحليل النفسي هو في الجوهر النبش عن الأصول، عن الأوليات التي تركت آثارها منقوشة في أعماق الضمير. ويتمّ الحفاظ على تلك الآثار بالرغم من العقل وبواسطته، إذ استمرار الرفض يعني استمرار المرفوض. إن المواقف النموذجية الأصيلة تتجدد بتمثيلها الدائم في إطار الأسرة والمجتمع نتيجةَ الحواجز التي ترفعها الثقافة لمقاومتها ودحرها(3). يقوم المحلل بحفريات في النفس تماماً كما يفعل دارس الأثريات أو اللغويات، كل في ميدانه وبوسائله. ويتلخص المنهج التحليل في القواعد التالية:

ـ مطابقة سيرة الفرد لسيرة الجنس، وهذه مسلمة تعتمدها كل علوم الأحياء وهي أساس نظرية التطور.

ـ توارث الذاكرة اللاّواعية، وهذه نقطة مشتركة مع علم الوراثة المعاصر. الآثار النفسانية لا تندثر عكس المادية، وبالنسبة للاّوعي تتساوى كل المجموعات البشرية فتتحقق بذلك أرضية واحدة لعلم النفس وعلم الأجناس والتاريخ.

ـ تواتر العلاقة بين المؤشرات الظاهرة والدوافع النفسانية الباطنية المتمثّلة في

(1) ذكره بزنسون، **التاريخ وتجربة الذات** (باريس 1971) ص 23، عن **موسى وأصل التوحيد** [1939].

(2) فرويد، **قلق في قلب الحضارة** [1929]، ترجمة ف. (باريس 1971)؛ مركوزه، **الرغبة والحضارة** [1955]، ترجمة ف. (باريس 1963).

(3) «لا تختلف الثقافات بأصولها النفسانية، وإنما بأشكال الحواجز الوقائية التي تلجأ إليها لضمان استقرارها». بزنسون، مرجع. س.، ص 67.

مواقف أصيلة مثل المثلث الأوديبي.

ـ دلالة الأحلام على مخزون اللاوعي. والحلم هو كل حالة ترفع فيها قيود العقل، أتحققت بالنوم أو التنويم أو أي وسيلة أخرى[1].

واضح أن المسلك الفرويدي تاريخي المشرب. قلنا في فصل سابق إن الآثار المادية رموز«وكذلك الحروف والأرقام والتماثيل. أمام كل نوع من أنواع الرمز يحاول الباحث أن يؤوله حسب قواعد مضبوطة. المؤرخ، مهما كان اختصاصه، يستنطق الشواهد، فهو بكيفية ما محلل نفساني، إذا بقينا على مستوى المنهج، كل طبيب نفساني هو بكيفية ما مؤرخ[2].

3.7.3 شاهدة النفس

نقبل مؤقتاً ادعاء من يقول إن فرويد فتح باباً من أهم أبواب فهم التاريخ[3] ونسجل أن المحلل يتصرف كأي مؤرخ، يبحث عن مصادر أولية ليكوّن منها وثيقة تتناسب مع مشاغله وأغراضه. يلجأ إلى المادة نفسها التي يستغلها المؤرخ أو الأنثروبولوجي أو اللغوي: الأمثال والأحاجي، الطقوس والعادات، الأساطير والعقائد، الأعمال الفنيّة والأدبية، وضمن هذه توضع بالطبع التاريخيات. وبالنظر إلى أغراض التحليل، تأتي على رأس المصادر المفيدة الاعترافات والسير الذاتية. وحتى المصادر البعيدة عن الذات فإنها تحول بطريقة أو بأخرى إلى اعترافات غير مقصودة. أما الوثائق التي يستحيل تحويلها، كلوائح الإنتاج مثلاً، فإنها تعتبر شكلاً من أشكال الوقاية من هوس النفس بالانغماس في «الموضوع». النص الدال إذاً هو الذي يستدعي التأويل فيكون بالنسبة لسائر النصوص «سياج الحصر» (بزنسون ص 88).

إلا أن المصدر الخام لا يمثل في حدّ ذاته شاهدة نفسية، حتى ولو كان اعترافات روسو أو باكونين أو رواية دوستويفسكي. الشاهدة هي الوثيقة المستخرجة من المصدر في صورة أجوبة على أسئلة، تتضمنها استمارة مهيأة لذلك الغرض، أملتها على الباحث

---

(1) مغزى الاشتقاق واضح في المفردات العربية: عقل، ثقافة، ضمير، كل واحدة تؤدي معنى الحصر والكبت.

(2) نرى سبب الاهتمام الخاص بميشله الذي سبق فرويد إلى كثير من ابتكاراته، مما يشير إلى رباط خفي بين الرومانسية والفرويدية. انظر رولان بارت، ميشله بقلمه (باريس 1954).

(3) بزنسون، مرجع. س. ميشل دي سرطور «عمل المؤرخ» ضمن مجموعة تأليف التاريخ ج 1 ص 33 إلى 41.

المواقف المثالية الأصيلة كالمثلث الأوديبي. لا تكتمل الوثيقة إلا برصد المؤشرات وتسويد البياض الذي يتخلل النص، وذلك بالنبش على منطق الرغبة وراء منطق الاقتصاد أو السياسة أو الفن أو العقيدة[1].

عمل تمهيدي تنميطي لا يبدأ من الصفر بل من ملاحظات باحثين آخرين، من أساطير جمعها الرحّالة ورتبها علماء الأجناس، من نصوص حققها اللغويون ودرسها النقاد، من أعمال فنية وصفها الدارسون، من تقارير سياسية أو اقتصادية حررها المسؤولون ونشرها الإخباريون والصحافيون، إلخ. الشاهدة النفسية **مولّدة** إذاً وتوجد على مستوى ثان من التجريد. لا يمكن أن تكون إلا كذلك لأن **البياض** مرتبط بالمسوّد، السكوت بالنطق، لا وجود لظاهر بدون باطن ولا لخفي بدون بيّن صريح[2]. نفهم في هذا الإطار الاهتمام بالعظماء الأبطال، بالقادة الذين اختطوا لأنفسهم برنامجاً للحياة، ونفهم كذلك التركيز على روائع الفن والأدب، إذ روعة الإنتاج تكون في مستوى قسوة الكبت.

تلخيصاً، يحول المحلّل النفسي المصدر، الدالّ على عمل تاريخي، إلى **حُلم** ويُؤولّه على ذلك الأساس. أوَلا نتكلم تلقائياً على حُلم اسكندر أو نابوليون؟ التاريخ هو حُلم العظماء: نظرية فرويدية حديثة وتقليدية قديمة، قدم الأساطير والملاحم!

3.7.4 . . وبرنامج التحليل

لم يكن اللقاء الأول بين التاريخ والتحليل النفسي ناجحاً. تلقى الاخصائيون كتابي فرويد حول تأسيس المجتمع وأصول عقيدة التوحيد باستغراب كبير، مشيرين إلى أن المؤلف اعتمد على معلومات ناقصة ومتجاوزة في جملتها. إلّا أن هذا النقد لم يؤثر في فرويد الذي تشبث بمواقفه، ورفض أن يعتبر أن الذكريات المخزونة في اللاوعي مجرد خرافة، بل أكّد أنها وقعت بالفعل في الماضي السحيق وأن البحوث اللاحقة ستعزّز لا محالة أقواله. هذا الإيمان بالحقيقة التاريخية، الدال على موقف مبدئي وضعاني - علموي، ميز دائماً فرويد عن كثير من تلاميذه وزملائه، وخاصة **كارل يونغ**

(1) استمارة المحلّل تساوي إشكالية المؤرخ. تتميز عنها بالوضوح وربما بالتكرار.

(2) من ناحية التجريد تلتقي الدراسات الفرويدية مع الرقمية. الوثيقة مولدة في كلتا الحالتين. من هنا اللجوء إلى الاستمارة النمطية.

الذي تحول إلى فيلسوف رموز[1]. وبسبب هذا الجانب الوضعاني تعلق بعض المؤرخين بالمسطرة الفرويدية، وقالوا إنها ستعطي ثمارها عندما تطبق في ظروف غير التي أحاطت بفرويد نفسه. فأعادوا صياغتها، وقدموها في شكل برنامج مفتوح يرمي أساساً إلى المقارنة والاستقراء. لقد لخص الأستاذ الفونس ديبرون، أمام مؤتمر دولي عقد في اسْتوكْهولْم، البرنامج الجديد في النقاط الثلاث التالية:

- جرد بكل أشكال «الذهنيات العمومية»؛
- تحليل خاص بكل مجتمع «لدوافع الحياة» فيه؛
- استقراء الوقائع التي قد تكون دوروية[2].

من يستطيع بين المؤرخين المحترفين أن يعترض على مثل هذا البرنامج؟ بل من لا يسعى منهم إلى تحقيقه؟ لا تتميز إذاً المدرسة الفرويدية بأهدافها، ولا حتى بمصادرها وتبنّيها فكرة الاستمارة النفسية، وإنما تتميز بكونها لا تزال تتشبّث بنظرية تعمّ مجموع التاريخ، كما فعل فرويد نفسه، في حين أن المؤرخ المحترف لا يعدو البحث عن مسلك نفساني لفهم موضوع محدد، وهذا واضح في مقال جورج دوبي حول تاريخ الذهنيات[3]، والذي يتعرض فيه إلى كيفية استغلال علم النفس في الدراسات التاريخية. يعتمد بالأساس على مقولات لوسين فيفر، دون أن يذكر ولا مرة واحدة اسم فرويد، ومع ذلك نجد عنده كل الاعتبارات التي فاه بها الباحثون المتأثرون بمنهج التحليل النفسي. يحدد دوبي، تبعاً لفيفر، الميادين، المستويات، الموضوعات التي تستدعي الاستظهار بالنفسانيات:

- التربية بكل صورها وأطوارها لأنها تلقي أضواءً كاشفة عن طبائع وميول وتصرفات أصحاب القرار من ملوك ووزراء وقادة، إلخ؛

- التغذية ونظم الحياة لأنها تتحكم في أحوال الصحة والسقم؛

- الأمراض والأوبئة لأنها تتسبب في أطوار نفسانية وتصرفات غير عادية؛

---

(1) فرويد، الطوطم والطابو [1912]، ترجمة ف. (باريس 1977).
فرويد موسى.. مرجع. س.
يونغ، الردّ على أيوب، ترجمة ف. (باريس1969).
(2) ديبرون، «التاريخ بعد فرويد»، مجلة التعليم العالي (باريس 1969)، ص 27 إلى 63.
(3) التاريخ ومناهجه ص 937 إلى 960.

ـ حالات التحدي والخروج على النظام لأنها تكون أرضيـة ظهور الصعـاليك والمشعوذين والسحرة، إلخ . . ؛

ـ حالات الحروب والصراعات الداخلية؛

ـ حالات الاضطهاد، أكانت تخص جماعات عرقية أو طبقات اجتماعية أو شعوباً، إلخ . .

واضح أن هذه الحالات الاستثنائية قد اهتمّ بها ونبّه على دورها في التحولات التاريخية كبار المؤرخين القدامى[1]. بدون إغفال مساهمة ولا احتقـار علم النفس التجريبي والطب العقلي التقليدي، فلا بد من الاعتراف بأن الفرويدية تمثل اليوم العامل الأقوى في هذا المضمار. لم يعد يوجد مبحث واحد من الآدميات (اثنولوجيا، اجتماع، تربية، نقد أدبي أو فني، فلسفة، إلخ) لم يتأثر بها، إن قليلاً أو كثيراً. إنها وجه من وجوه الثقافة العامّة المعاصرة، أحببنا أم كرهنا ذلك، ومعارضتها العنيفة تعدّ من أبرز الدلائل على تأثيرها. لا مناص للمؤرخ، مهما كان اتجاهه العقائدي، أن يعي هذا الواقع ويستفيد منه ما استطاع إلى الاستفادة سبيلاً.

3.7.5 حدود ومآخذ

يقول أنصار المنهج التحليلي: لا بدّ من ملء فراغ التاريخ، استنطاق الصمت الكامن فيه. تكمن في هذه القولة بالضبط قوة المنهج وضعفه. فائدته الكبرى وخطره المميت. إن غاية المسلك الفرويدي عظيمة، يتطلع إليها كل مؤرخ، بل كل إنسان عندما يسير بين الأطلال وفي رحاب المدن الخـربة. يبقى السؤال حـول الطريقـة المقترحة: إلى أي حدّ تفي بوعودها دون أن تنقلب إلى دعوة فلسفية أو دينية؟ يحتاج العلم الموضوعي إلى دليل واضح، أين دليل التحليل النفساني؟

تكثر الاعتراضات بقدر ما تقل الدراسات التي تحظى برضى الاخصائيين[2]. إن

(1) ثوقديد وهو يصور آثار الوباء في أثينا المحاصرة، تاقيت وهو يؤكد على تربية تيبريوس ونيرون، ميشله وهو يؤلف كتاب الساحرة، هويزنغا وهو يصف نفسانية رجال أواخر العهد الوسيط، تين وهو يصف نفسانية الإرهابي أيام الثورة الفرنسية، إلخ ـ

(2) إن الدراسة الوحيدة التي قبلت بالترحيب من طرف المحللين والمؤرخين على السواء هو كتاب أريك أريكسن **الشاب لوثر** (1952). أما كتاب فرويد وبوليت عن **الرئيس ولسن** (1930)، فإنه أحدث ضجة استنكار قبل أن يعترف له ببعض الفائدة. واستخف المؤرخون كذلك بأعمال روبر لافورغ عن رجال الثورة الفرنسية.

المنهج التحليلي يختلف عن المنهج العددي مثلاً [3.5] في كونه لا يزال إلى يومنا هذا مجرد برنامج، تتعدّد فيه المحاولات والتجارب وتقل الإنجازات المقنعة.

الاعتراض الأول هو ما ألمحنا إليه في بداية هذا الفصل، يرفع في وجه كل تفسير نفساني للتاريخ إلاّ أنه أقوى عندما يوجه للمدرسة الفرويدية. نفترض من جهة طبائع بشرية واحدة مهما كانت الأقوام والعصور، ومن جهة ثانية، كلما جعلنا من أبطال الماضي معاصرين لنا (كما فعل مسرحيو القرن السابع عشر الفرنسي)، نرتكب أكبر خطأ في عين المؤرخ، أي **اللاتوقيت**، خلط الأزمنة، أو بعبارة ابن خلدون إهمال تغيّر الأحوال، ومجال النفس هو أدعى المجالات لارتكاب ذلك الخطأ. حاول البعض الانفلات منه بالتركيز على ضرورة الاستقراء في البرنامج. لا يؤكد ديبرون، كما رأينا سابقاً، أن بعض الحالات النفسية دورية، وإنما يطلب من الباحثين أن يرصدوا دورويتها، لكن هل يتفق هذا الموقف المنهجي مع مبادىء الفرويدية؟ نقرأ عند أحد أنصارها ما يلي: «إن محو التوقيت من اللاوعي، الذي هو بالتعريف غير خاضع لتأثير الزمان، هو بالضبط ما يجيز للمحلل النفساني أن يعتمد على تجربته لتأويل تجارب الآخرين»[1]. كيف ندخل العامل الزماني في أعمال المحللين النفسانيين في حين أنهم يستخفون به باستمرار؟ سؤال يطرحه المتعاطف قبل المناوىء. صحيح أن المؤرخ، بمجرد أنه مؤرخ، يسلك المسلك نفسه في عدة مناسبات ليقرّب الماضي من أذهان الحاضر، ولكن يفعل ذلك عن خجل واستحياء، ويتجنبه كلما وجد إلى تجنّبه سبيلاً. أما المحلل النفساني، فإن منهجه يلزمه بنفي الزمان والتأكيد على وحدة النفس البشرية عبر الحقب والأجيال. وليس هذا إلا جانباً من موقف أعم وأكبر خطورة. حاول المؤرخون النقديون منذ القرن الماضي أن يجعلوا من التاريخ علماً موضوعياً، وذلك بفصل الوقائع عن الأخبار، الراوي عن البطل حتى ولو توحّد الاثنان في نفس الشخص (يوليوس قيصر مثلاً)، وها المحلّلين يعمدون إلى محو ذلك التمييز ويؤكدون أنه لا يوجد، ولا يجب أن يوجد، أي فرق بين مؤرخ الماضي والمحلل الحديث، بين بزنسون إذ يحلل نفسانية ميشله وهذا الأخير إذ يصف نفسانية ساحرة العهد الوسيط[2]. تصبح في هذا المنظور التاريخيات بكل اتجاهاتها عملاً أدبياً وبالتالي وثيقة نفسانية.

---

(1) بزنسون، مرجع. س.، ص 98.

(2) مرجع. س. ص 135 إلى 184.

يذهب دي سرطو إلى حدّ أنه عنون مقاله - «كيف نعمل التاريخ» وهو يعني كيف نكتب التاريخ لأنه لا يرى وجهاً للتمييز بينهما. انظر بورده ومارتن، **المدارس التاريخية (1983)** ص 314 إلى 315.

يترتب عن الوحدة المفترضة بين الوقائع والرواية ما لوحظ في الدراسات الفرويدية من تبسيط وتحجيم وتعميم مملّ. إذا قلنا إن المواقف المثالية الأصيلة، كالمثلث الأوديبي، واحدة عند الماضين والمعاصرين، وضمن هؤلاء المحلل نفسه، فما الداعي إلى الكلام على الرئيس ولسن عوض تيمورلنك، على لوثر عوض بوذا؟[1] واضح أن الداعي الوحيد هو وجود مصادر قابلة للاستغلال التحليلي. نقرّ أن المنهج التحليلي يلقي بعض الضوء على الثورة البولشفيكية عندما نستنطق كتابات دوستويفسكي، لكن نتساءل: لماذا تفضيل هذا الكاتب على غيره من المؤلفين الروس؟ يبدو أن المحلل اختاره لأنه وجد فيه ما يعرف مسبقاً، ذلك الأمر المستور، ذلك الصمت المدوي الذي لم يسمعه عند غيره. لا يبحث إذاً عن شيء جديد حقاً بقدر ما يطمح إلى طمأنة نفسه بالكشف في خفايا نفسانيات الماضي عن مشاعر شبيهة بمشاعره الخاصة[2]. ونصل هكذا إلى نوع جديد من **الاعتبار**. لا تكتسي العبرة هنا صورة اكتساب تجربة خطابية، أو سياسية أو عسكرية، بل صورة الانفلات من الحنق والضيق، صورة التغلّب على أطوار التذمّر والقلق. لا شك أن كل مؤرخ، صغيراً كان أو كبيراً، قديماً كان أو معاصراً، يلجأ إلى التاريخ لمعالجة أسقامه النفسية، وليس من الصدفة أن يكون بعض كبار المؤرخين قد فشلوا في حقل السياسة، لكن هذا لا يمنعنا من التساؤل: هل يستتبع هذا الكلام أن كل دراسة تاريخية تخفي اعترافات عن حقائق ذاتية؟ نعود إلى مسألة الدليل. يدعي المحلل النفسي أن الدليل بمعناه الوضعاني لا يمكن أن يوجد في مجال بحوثه، وأنه لا يجب القول: هذا تحليل صحيح أو غير صحيح، بل، هذا تحليل تطمئن إليه النفس أو لا تطمئن. نبقى إذاً في مجال الاستمالة والتأثير البلاغي. قد يستهوينا هذا الرأي أول الأمر، إذ غالباً ما نقرأ المؤرخين القدامى استئناساً بهم لا بحثاً عن حقائق الواقع، لكن لا نلبث أن ندرك خطورته على مفهوم التاريخ. يشرح بزنسون أن ثورة البلاشفة مثّلت حالة تقهقر إلى موقف أوديبي ثم يستطرد: «وحتى لو اتخذت الثورة وجهة غير التي اتخذتها بالفعل لما انتفى أثر الموقف الأوديبي». (ص 93). كيف يمكن مناقشة مثل هذا الرأي. ما لا يمكن تفنيده، هل يجب تصديقه؟ يقول الكاتب نفسه وهو يتكلم على ميشله: «نرجح أن مثل هذا التصور لم يخطر بكيفية واضحة على ذهن أي واحد من أبطال القرن 16 م، لكن

(1) هذا افتراض مناقض لما يدعو إليه ديبرون. هل تستطيع الفرويدية أن تقبل أن لكل مجتمع «دوافع للحياة» خاصة به؟

(2) قد يصرح بهذا القول بعض المحللين اعتماداً على ما جاء في يوميات ميشله: «منهاجي هو أن أبسط التاريخ، أن أجعل منه سيرة، سيرة رجل، سيرتي الذاتية».

مجرد كونه خطر على ميشله يدعونا إلى الاعتقاد مسبقاً أنه كان مخزوناً في اللاوعي بين تخيلات أخرى مهيأة للظهور متى سنح ظرف مناسب في ذهن غير ذهن ميشله». (ص 77). مَن المعني هنا؟ ميشله المؤرخ الفرنسي الذي عاش في القرن الماضي أم شخص آخر يحمل اسم ميشله ولكن تتجسّد فيه افتراضاً كل الخواطر والنوازع المكتنزة في لا وعي لا يفهمه حقاً إلا المحلل المعاصر؟ هذا التداخل الدائم بين ما هو واقع وما هو محتمل، هل المزج المستمر بين الملموس وبين المقدّر، يقضي من الأساس على القاعدة التي اختارها المنهاجيون لفصل التاريخ عن الأدب والفلسفة.

يعترف أنصار التحليل النفسي أن الهواة الذين تطفلوا على التاريخ بدون تكوين تحليلي وتاريخي سابق قد ارتكبوا أخطاءً كثيرة وأضروا بسمعة الفرويدية، لكنهم يقولون إن الوضع قد تغير الآن وإنه يمكن ترقب صدور دراسات جدية مبنية على قواعد معقولة ومضبوطة. هل نستطيع أن نصدّق هذا القول؟ هل يبقى التاريخ تاريخاً بعد الخضوع لمنهج التحليل النفسي؟ نعود إلى الأعمال المنجزة فعلاً، فنلاحظ على التوّ أن التحفظات المنهجية لا تعدو المقدمة، ومتى دخل الباحث في صلب الموضوع استسلم كلياً للمبادىء الفرويدية التي، في اعتقاده، تزود وحدها التاريخ بقوة محركة ملموسة. يقول بزنسون: «ولمَ التاريخ لولا دافع الرغبة؟» (ص 33).

رغم كل محاولات التقارب بين المؤرخ والمحلل النفساني لا تزال تفصل بينهما هوّة ساحقة، وستبقى، ما لم يتغلب هذا الأخير على بعض الإشكالات الجوهرية. نذكر من بينها:

- ما هو موقع **الأثنونفسانيات** (نفسانيات الشعوب والأجناس)؟ انتهى تلاميذ فرويد بالمصادقة على أن وحدة المواقف المثالية الأصيلة لا تمنع اختلاق المسالك لتجاوزها وحلّ عقدها. لا تعني الثقافة سوى مجموع الوسائل المتنوعة لوقاية أمراض النفس، ولا سبيل إلى اكتشاف تلك الوسائل دفعة واحدة، حسب نسق مطّرد: قد يتقدم بعضها على البعض الآخر حسب الأحوال والظروف. تختلف الاختيارات هنا وهناك ثم تستقر وتعود مميزات ثابتة للثقافة المحلية المعنية. بعد الإقرار بهذه المبادىء يستطيع المرء بالفعل أن يؤسس «نفسانية خلافية» مثل التي أشار إليها ديبرون في التقرير الذي سبق ذكره[1].

---

(1) كيلبورن، **تأويل الأحلام في المغرب** (باريس (1987)؛
كرابانزانو، **الحمادشة: دراسة في العلاج الأثنونفساني بالمغرب** (لوس أنجلس 1981).

ـ ما هو دور الخوارق والحالات الاستثنائية في سير التاريخ؟ واضح أن المسلك التحليلي يعاكس الاتجاه الذي تسير فيه حالياً الدراسات التاريخية. يهتم التحليل الفرويدي قبل كل شيء بالأبطال والنوابغ، بالروائع الفنية والأدبية، بالحالات المرضية، في حين أن المؤرخين المحترفين يهتمون اليوم أكثر وأكثر بالأحوال العادية والحياة اليوميّة. وزاد من قوة هذا الاتجاه اللجوء إلى الإحصاء. حاول فرويد أن يدرس نفسانية الإنسان في أطواره العادية[1]، وصدرت في العقدين الأخيرين دراسات عديدة حول آداب الأكل وطرق النظافة والعلاج، عن ممارسة الجنس وطقوس الدفن، إلخ. . دراسات تنتمي إلى الاثنولوجيا التاريخية، ومن الملاحظ أنها بقدر ما تبتعد عن التأويلات الفرويدية بقدر ما تزيد قوتها الإقناعية.

كما يرفض المحلل النفساني مفهوم الدليل وينفي أن يكون له وجه في حقل دراساته، كذلك يتنكر لمفهوم السبب ويفضل الكلام على البواعث والدوافع. يقدم تحليلاته على أنها إحدى التأويلات الممكنة وأنه يعرضها على القارىء، وعلى هذا أن يقول هل اقتنع بها، في قرارة نفسه، أم لا. وكثيراً ما يبدو التحليل شرحاً لنص، وربما حاشية على شرح، صلته بالشارح أوثق وأظهر من صلته بواضع النص الأصلي. أين الموضوعية العلمية في كل هذا؟

لذا نفهم معارضة الكثيرين لهذا النهج. يقول المؤرخ المحترف إنه يقضي من الأساس على البحث التاريخي وذلك بتحوير معنى الحدث وتخصيصه للحالات الاستثنائية من حياة الأبطال والشخصيات الفذّة[2] [2.1.3]. ويقول الفيلسوف الوجودي إنه ينافي الحرية والاختيار إذ يجعل الفرد حبيس اللاّوعي. ويقول الماركسي إنه مثالي الاتجاه رغم تظاهره بالوضعانية. إذ لا يميز بما فيه الكفاية الوقائع عن الأخبار، الماضي عن الحاضر. . هذه انتقادات موجهة في الواقع إلى مضمون الفلسفة التحليلية، أما الطريقة نفسها، فإنها محبّبة لدى الفلاسفة والمفكرين الدينيين واللغويين والأدباء والفنانين[3]. . تستهوي كل هؤلاء بتقنياتها الاستنطاقية. نترك هذه النقطة موقتاً [5.3.3] ونحصر كلامنا في مسألة الاستمارة النفسية. إن الكيفية التي تُهيأ بها هذه الوثيقة تمثل

(1) فرويد، **تحليل نفسانية الحياة اليومية** [1901]، ترجمة ف. (باريس 1933).

(2) هذه نظرة أسطورية إلى التاريخ تعود بنا إلى طفولة التأليف التاريخي، هكذا تبدو المحاولات الفرويدية للمؤرخ العقلاني.

(3) ريكور، **في التأويل: مقال عن فرويد** (باريس 1965).

خطراً على مفهوم التاريخ، والخطر معروف باسم النفسوية، أي تحويل كل تصرف، أو حركة، أو عمل، أو قول، إلخ. . إلى سمة تشير إلى حالة نفسية معينة. فمثلاً الاقتصاد، كعلمٍ وكممارسة، يعود ضرباً من ضروب اللهو والتسلية، كما أن التصميم على تحويل التاريخ إلى علم كمّي يبدو محاولة لعلاج قلق النفس[1]. لنفرض أن الاقتصاد وجه من وجوه الاستلاب - فكرة ماركسية قبل أن تكون فرويدية - ، أي فائدة في هذه المقولة بالنسبة للباحث؟ ما يهم هذا الأخير هو المنطق الخاص بالاقتصاد، في مستواه المحدد، لا منطق الرغبة الذي هو عام يمس الاقتصاد وغير الاقتصاد؟ قد تكون التقنية، أياً كانت، هروباً من الذات وانغماساً في «الموضوع»، لكن هذا الأمر ينسحب على كل مدقق متفنّن، على التحّاف والخزّان والورّاق والنسّاب. . وكذلك على المحلّل بصفته خبيراً متخصصاً. لكل واحد من هؤلاء مسالك ومناهج تقوده إلى نتائج متفاوتة الأهمية. . لأي سبب نفضل هذا على ذاك، التحليل النفساني على الاستقراء الاحصائي؟ إن الاعتبارات الوقائية لا تخص المؤرخ وحده!

---

(1) دفرو، من القلق إلى المنهج في العلوم السلوكية (لاهي / باريس 1967).

الفصل الثامن

التاريخ بالمفهوم

لم يوجد أبداً أي توادّ بين المؤرخ والمتنبّىء.
بيتر غييل

3.8.1 تحديد

نسمع أن فلسفة التاريخ فقدت هيبتها ولم يعد لها أدنى تأثير على المؤرخين وعلى غيرهم من المفكرين بعد أن أظهر أرنولد توينبي، رغماً عنه، حدودها وأخطارها.

بيد أن الأمر ليس بهذه الدرجة من الوضوح. إذا سهل على المؤرخ المحترف أن يهمل أعمال أوغسطين، بوسويه، هيغل، ماركس، اشبنغلر، ياسبرس، إلخ.. الذين كانوا إما رجال دين وإما فلاسفة، فكيف يستطيع أن يعرض عن مساهمات ماكيافللي، بودان، فولتير، هردر، غيزو، توكفيل، إلخ الذين كانوا مؤرخين، أو رجال إدارة وسياسة، والذين لعبوا دوراً بارزاً في إيقاظ الوعي التاريخي عند كثير من الشعوب؟ وإذا بدا واضحاً أن إهمال هؤلاء غير ممكن، أين نضع مؤلفاتهم في إطار تطور التاريخيات؟

معلوم أن فولتير هو أول من استعمل عبارة فلسفة التاريخ، عندما طالب أن يكون المتمعّن في أخبار الماضي مواطناً وفيلسوفاً، لكنه كان يعني بها ما يعنيه غيزو بالتاريخ الفلسفي، وهذه التسمية أكثر موافقة لمضمون المؤلفات التي نحن بصددها. إن المؤلفين الذين كتبوا في الموضوع، من أوغسطين إلى ياسبرس، كانوا يقدمون أعمالهم كتأملات حول الأحداث والوقائع، أي أنها، رغم خصوصية منطقها وأسلوبها، تنتمي إلى التاريخ وليس إلى الفلسفة بمعناها التقني. ولكي نوضح قصدنا لنتأمل عبارة فلسفة الفن مثلاً. مبناها هو مبنى فلسفة التاريخ، لكن هل يمكن أن نقلب الأولى كما نقلب الثانية ونقول الفن الفلسفي كما نقول التاريخ الفلسفي؟ القلب هنا إمّا يؤدي معنىً غير معنى العبارة الأصلية، وإما لا يفيد أي معنى. والملاحظة نفسها تصح على عبارتي العلم الفلسفي أو الدين الفلسفي. أما عبارة التاريخ الفلسفي فإنها تكاد تكون مرادفة لفلسفة التاريخ. وهذه إشارة إلى أننا بصدد مؤلفات داخلة في حيّز التاريخيات، جزئياً على

الأقل. يبقى علينا أن نحدّد ذلك الجزء وأن نضعه في الموضع اللائق به.

تنقسم المؤلفات التي تنعت بفلسفة التاريخ إلى ثلاثة أنواع:

ـ الأول هو الألصق بمفهوم الفلسفة التقليدية ويرمي إلى الكشف عن منطق باطني يوحّد أغراض الحوادث ويوجّهها نحو تحقيق غاية مرسومة. نذكر بين أعلامه أوغسطين، بوسويه، هيغل، كونت، ياسبرس..

ـ النوع الثاني يعكف على المقارنة بين الوقائع، مميزاً المهمّ منها عن التافه، بالنظر إلى مفهوم محوري يمثل قيمة خلقية مثل الدولة أو الحضارة أو الحرية أو العدالة أو المساواة.. ومن أبرز ممثليه ماكيافللي، فولتير، جيبون، هردر، غيزو، توكفيل، أكتون..

ـ الثالث يعتمد الاستقراء ولا يكاد يختلف عن التاريخ المقارن. يبحث عن الظواهر المتواترة والدورية [الدُوَل والثورات] في أحوال الشعوب والأقوام. ومن المبرزين فيه نذكر أرنولد توينبي، **ألفرد فيبر، الفرد كروبر، بيتيريم سوروكين**..[1].

لا يمكن في نظرنا أن نمحو بجرّة قلم هذا القدر الضخم من التأليف، كما لا يمكن أن نقيم فاصلاً واضحاً بينه وبين تأليف المؤرخين. نظراً لهذين الاعتبارين فضّلنا أن نجعل منه أحد أساليب الكتابة التاريخية وأطلقنا عليه اسم التاريخ **بالمفهوم**[2]، إذ مادته ليست الواقعة المادية وإنما المعنى المجسّد فيها. في نطاق هذا التعريف نرى أن التاريخ الفلسفي (أو فلسفة التاريخ) لا يختلف عن غيره إلا بالمقدار والنسبة، نسبة **التجريد**. يوجد إذاً تدرّج طبيعي من الإخباري إلى فيلَسوف التاريخ مروراً بالمحدث والمؤرخ صاحب النظر، وما يحصل من عداء بين المؤرخ المحترف والمؤرخ المتفلسف ينشأ في الواقع عن سوء تفاهم أو سوء نية.

3.8.2 التاريخ الكامل

قبل أن نتعرض إلى ما يؤخذ عادة على التاريخ بالمفهوم، نحاول تحديد سمته العامّة. لا نجازف إذا قلنا إنه لا يهدف إلى تسجيل أخبار أمّة بعينها. صحيح أن أوغسطين وماكيافللي وجيبون ومونتسكيو بحثوا كلهم مسألة واحدة هي انهيار الامبراطورية

---

(1) م.ب، مادة فلسفة التاريخ (1973) ج 8 ص 961 إلى 965.

(2) التاريخ بالمفهوم هو غير تاريخ الأفكار لأن هذا قد يبقى على مستوى الجزئيات كتاريخ المدارس الأدبية أو تاريخ الأعمال الفنية أو تاريخ النظم..

الرومانية. لكن لا يخفى على أي قارىء أن همّهم الأول والأخير كان الكشف عن قوانين عامة تنطبق على كل الامبراطوريات. . ونلمس الاتجاه نفسه نحو التعميم عند غيزو إذ يدرس أطوار الحضارة الأوروبية، وعند توكفيل إذ يفصّل دوافع الثورة الفرنسية أو مبادىء الديمقراطية الأمريكية. واضح كذلك أن هؤلاء لا يرغبون في «تأليف» تاريخ مكون من تواريخ قومية كما يفعل أصحاب الجمع والتلفيق، وإنما يرومون تحرير تاريخ تام يمثل «نهاية الأرب»، متنوع في صوره وأشكاله موحّد في جوهره؛ لا تتعدد مظاهره وتختلف إلا لتتضح بذلك التعدد والتنوع وحدة المصير. لا يكتب هؤلاء تاريخ أفراد (أبطال، ملوك، وزراء، قوّاد، إلخ) وإنما تاريخ جماعة (طبقة، أمة، قوم، مجموعة البشر)، والجماعة لا تكون تاريخية، لا تستحق أن تكون موضوع نظر وفحص وتحقيق، إلا بقدر ما تجسد من فكرة (الغلبة، الحضارة، العقل، الحرية، العدالة، إلخ)، فتكتسب تلك الفكرة صفة القيمة. يتكلم غيزو على تاريخ أوروبا فيصف مراحل بناء نظام يضمن الحرية للفرد والمساواة أمام القانون. يتكلم ماركس على تسلسل أنظمة الإنتاج فيصف مراحل الحركة الرامية إلى فكّ العقدة الجدلية التي تربط كل تقدم على المستوى المادّي بتقهقر على مستوى الحرية والمساواة (جدل وسائل وعلاقات الإنتاج). يتكلم هردر على تاريخ أمة فيصف مراحل اكتمال الروح القومي وتغلغله في مجموع الأعمال الثقافية، الأدبية، الفنية، الدينية، إلخ. وهكذا نرى أن الفلاسفة الذين كتبوا عن التاريخ، أو المؤرخين الذين مالوا إلى الحكمة والتجريد، يؤرخون في الواقع لمفاهيم مجسدة في أنظمة[1].

ما يفصل هؤلاء عن المؤرخين المحترفين هو أن مادّتهم ليست الحدث بل المفهوم المضمّن فيه الذي يبدو وكأنه المحرك لكل تطور، فيسير على خط معلوم نحو الظهور والتجلّي. ولكل مؤلف تصوره لهذا الخط المصيري: منهم من يراه **منحدراً** فيضع انكشاف المفهوم في بداية التاريخ ومن هنا نشأت عقيدة العصر الذهبي الموجودة في جلّ أساطير البشرية الأولى[2]. ومنهم من يرى الخط **صاعداً** فيجعل تحقيق المفهوم في نهاية المطاف كما يفعل المسيحيون وفلاسفة التنوير وأعلام الليبرالية. ومنهم من يتصوره **دورانياً** كما فعل قدماء اليونان والرومان ومن تأثر بهم من مفكري عهد

---

(1) المفاهيم هنا بمعنى **المثل الأفلاطونية**. المفاهيم هي إذاً مقاييس منطقية ومثل أخلاقية ونماذج اجتماعية.

(2) ميركيا إلْياده، **جوانب الأمثولة** (باريس 1963).

النهضة[1]. ومنهم من يراه حلزونياً في محاولة للتوفيق بين تشاؤم نظرية الدورات المتوالية وتفاؤل نظرية التقدّم المستمر وأشهر ممثل لهذا التصور فدريدريش انجلز وارنولد توينبي.

يتعالى التاريخ بالمفهوم عن الحوادث إذ يرى في كل واقعة مغزاها الخفي. وهذا الموقف المعرفي يستتبع نتائج نظرية. بما أن الفكرة الواحدة تتجسّد حتماً في حوادث كثيرة، فإن هذه الأخيرة تبدو بالضرورة متسلسلة، منتظمة بالفكرة نفسها. عند الإخباري، المحدث، المؤرخ الذي يبقى عمداً على مستوى الحدث، كل واقعة قائمة بذاتها، مستقلة عن سوابقها ولواحقها. أما بعد أن يتساءل الباحث عمّا يختفي وراء الحدث، فأنه يقدم على عملية تجريد تقوده خطوة خطوة إلى إغراق الواقعة في المفهوم. ليس التأليف المتصف بالفلسفة في التاريخيات سوى نتيجة لعملية بسيطة قد ينجرّ إليها كل راوٍ وكل محدث [1.3.3][2]. والعملية الذهنية هذه هي التي أسماها ابن خلدون بالتحقيق والنظر ومونتسكيو بالبحث عن «مدار الشمس». أحد أهداف السرد التاريخي التقليدي هو الاستفادة والاعتبار [الذكر]. يقول الحافظ ويؤكّد أنه يروي الأخبار لأن الذكرى تنفع وأن فيها عبرة لمن اعتبر. لا بد إذاً من الغوص عن تلك العبرة الخفية، عن تلك التجربة الباطنية، خاصة إذا اكتست الواقعة مظهر الفاجعة كسقوط دولة أو استباحة قطر أو موت عظيم. يبدأ النظر بمجرد ما يتوقف الراوي عن الرواية، يبدأ البحث عن السرّ، عن الفكرة الرائدة التي تعطي للحدث وجهة لا تلبث أن تبدو وكأنها قوة محركة كامنة في الوقائع. وهكذا تتبلور تلقائياً أصول فلسفة التاريخ الثلاثة وأعني **المصير**، **الدورة**، **الغاية**. المفهوم/ القيمة هو غاية التاريخ، والمصير هو تسلسل الأحداث بالنظر إلى ذاك المفهوم، والدورة هي صورة من صور تجسيده في ظروف معيّنة[3].

---

(1) الدورة نفسها تبدو على أشكال مختلفة. يراها البعض ثنائية (فترة ازدهار يعقبها فترة ذبول)، أو ثلاثية (سعادة يتلوها سقوط وحرمان ثم عودة إلى السعادة الأولى)، وقد تبدو رباعية كما عند هيغل (الشرق/ روما/ المسيحية/ الجرمان)، أو خماسية كما عند ماركس (آسيا/ الرق/ الإقطاع/ الرأسمال/ الاشتراكية).

(2) ردّ توينبي على خصومه أن فلسفة التاريخ من صلب دراسة التاريخ، إذ لكل مؤرخ فلسفة. الواقع أن المؤرخ لا ينفصل نهائياً عن الهمّ الفلسفي إلّا إذا قرر مسبقاً التخلّي عن كل نظر وتفكير. وهذا ما يفعله المحدث أو المحقق الوضعاني. اختيار الاثنين سابق على كل تدريب مهني.

(3) هذه المفاهيم مضمّنة في الاصطلاح العربي مع أن الابتذال يجعلنا لا ننتبه إليها. مَدار الشمس هو عين الخبر، المفهوم هو العبرة التي تدرك بالنظر في عيون الأخبار، الدورة هي البداية/ النهاية [1.1.3].

3.8.3 مخاطر

كتب فولتير: «إن ما ينقص الإخباريين هو الذهنية الفلسفية». وكتب: «إن الحفاظ على الوثائق مفيد لكي نرجع إليها عند الحاجة». أما التاريخ المكتوب بذهنية فلسفية، الذي يستفيد منه المواطن فهو: «الصحيح في مجمله لا في كل واحدة من تلك الجزئيات التي يتشبّث بها السفهاء من الكتاب»[1]. نرى هكذا أن فولتير لا يرى في الاعتماد المستمر على الوثائق الأصلية ميزة المؤرخ الأولى، وإنما يرى فيه فقط إحدى الوسائل المتاحة لمن يريد أن يتحقق من صحة افتراض أو صواب تخمين. الموقف نفسه يدافع عنه توينبي في ردّه على خصومه الكثيرين. فرغم امتهانه التاريخ واعتماده المنهج الاستقرائي فإنه يتساءل: أية فائدة في معرفة تاريخ معركة بالدقيقة والثانية، بأسماء القادة والجنود إذا لم ندرك، أو نجعل القارىء يدرك، آثارها البعيدة على مصير البشرية؟ يعوّل فيلسوف التاريخ، أو المؤرخ المتفلسف، على الإخباريين والرواة والجمّاعيين، وقد يقدم السفيه من المخبرين على الذكي، والضعيف من الأخبار على القوي، إذ رأى في ذلك منفذاً لمعنى لطيف أو مغزى عميق. نرى ابن خلدون يؤول في المقدمة الآي القرآنية برأيه دون ما التفات إلى أسباب النزول ويروي الأحاديث حسب معناها الظاهر دون اهتمام بقوة سندها أو ضعفه. وقد يصل الاستخفاف بماديّة الحدث عند البعض إلى تفضيل العبارة الأسطورية المضخّمة على العبارة المحققة[2]. وفي هذه النقطة بالذات يوجد الحد الفاصل بين تاريخ الفلاسفة وتاريخ المؤرخين المحترفين. فهؤلاء يرفضون مبدئياً هذا التجاوز حتى ولو بقي في حدود معقولة ولم يصل إلى النتائج المتطرفة التي ذكرناها.

يفنّد كولينجوود نظرية الدورات، فيقول إنها تتولّد تلقائياً عن الجهل بعموم الوقائع. كل من يتطلع على قدر يسير من التاريخ يراه على شكل دوري، وبما أنه لا يدرك أن هذه الرؤية تنشأ بالضبط عن معلومات ناقصة، فإنه يؤمن أن بنية التاريخ دوروية حقاً[3]. لا شك أن من يحكم العقل في دراسة التاريخ يتعامى عن كثير من الجزئيات والتفاصيل، علماً منه أن الإكثار من المعلومات يشوش حتماً على ظهور ملامح الدورة. هذا نقد يبدو قوياً لأول وهلة، لكنه عند الفحص لا يلبث أن يفقد كثيراً من قوته. التاريخ المعروف/

(1) فولتير، «ملاحظات حول التاريخ» و«ملاحظات ملحقة» ضمن الأعمال التاريخية (باريس 1958)، ص 43 و 44.

(2) هذا الموقف دفع البعض إلى القول إن السرد التاريخي إنما هو قص على منوال الأسطورة [6.4.3].

(3) هيوز، أوسفالد شينغلر: رؤية نقدية (نيويورك 1952)، ص 158.

المروي دائماً محدود، هـذه نقطة ركزنا عليها سابقاً، والكتابة الفلسفية في التاريخ انتقائية بالتعريف والاختيار، وكل ما يمكن أن يقال عنها إنها أكثر انتقاءً من غيرها. بمجرد أن نقرر أننا سنكتب تاريخ الجماعات البشرية من منظور الحرية، أو العدالـة، أو السيطرة، أو السعادة، إلخ، فإننا نضع بذلك حداً لطموحنا. لا معنى إذاً لرمي دراسة منجزة على هذا الأساس بالنقص. السؤال الحق ليس هل توجد دورات في التاريخ، إذ يكفي أن نختار مستوى ملائماً لمقصودنا لنكتشف وجودها بالفعل، بل هل التاريخ كله يتلخّص في الدورات؟ والجواب هو النفي، بحكم الاختيار الأصلي نفسه. الحدّ الذي يمكن من ظهور الدورات يمنع من تجسيد كل التاريخ فيها وحدها(1).

يؤخذ من جهة ثانية على التاريخ بالمفهوم أنه يكتب بأفكار مسبقة لتبرير معتقدات غير مستنبطة من المادّة المدروسة. يخدع الكاتب القارىء، بل يخدع نفسه، عندما يقدم الفكرة المسبقة كما لو كانت نتيجة استقرائية(2). هذا هو لبّ انتقادات المؤرخ الهولاندي بيتر غييل لتوينبي. يسوق مثالين ويطيل فيهما الكلام ليبرهن على أن تحليلات توينبي، حتى وإن بدت لنا صحيحة، فإن صحتها لا ترتكز على دراسة الوقائع بقدر ما تعود إلى استكشاف حدسي. فمثلاً يقول إن التاريخ الانجليزي متميز لأن انجلترا جزيرة معزولة عن القارة الأوروبية، ويقول في موضع آخر إن توحيد إيطاليا في القرن الماضي لم يكن أبداً، كما تصوره الإيطاليون، انبعاثاً وإحياءً لعظمة روما القديمة، لأنه تم بقيادة البيمون وهي دولة حديثة لم يسجل لها دور قيادي في السابق. ويناقش غييل بالتدقيق هاتين المقالتين. يعود إلى دراسات موضوعية محددة ويستخلص منها أن كل مؤرخ يخضع لمنطق الوقائع لا يمكن أن يتّفق مع توينبي. لا بدّ أن يكون هذا الأخير قد استخرج مقولتيه، لا من النظر في الأحداث، بل من قانون عام اعتمده مسبقاً، ظناً منه أنه لا يقبل أي استثناء(3).

ويؤخذ ثالثاً على كاتب التاريخ بالمفهوم أنه يؤمن قبلياً بوحدة المصير، أي يعتقد أن تاريخ جميع الأمم مسيّر نحو هدف واحد، وكذلك بأحادية العامل المحرك، أي أن

---

(1) هذه الخلاصة هي التي تتّفق مع فلسفة كولينجوود. تلخيص التاريخ في دورات أمر ممكن إذ يعرف كولينجوود التاريخ بما يعلمه منه البشر [1.1.2].

(2) «يقحم هيغل في التاريخ أفكاراً مسبقة (للتاريخ غاية مرسومة، التاريخ عقلاني بالتعريف، التاريخ تاريخ الحرية، إلخ) كان الواجب أن يبدأ بإقامة الدليل عليها». بوركهارت ص 34.

(3) بيتر غييل، مرجع. س.، «عودة إلى توينبي»، ص 165 إلى 180.

سبباً واحداً يوجد وراء كل التطورات التي تحصل في التاريخ. وبسبب هذا الاعتقاد يظن أنه يستطيع أن يتنبأ بما سيحدث، فلم يعد يفرق بين حفظ أخبار الماضي والكشف عن أنباء المستقبل. المفهوم هو، عند من يدعي الكشف، في نفس الوقت سرّ الحوادث وختم الحدثان: قال بذلك هيغل صراحة، واعترف توينبي أنه عاين، في يوم من الأيام وأثناء نوبة صوفية، التاريخ كله، ماضيه ومستقبله، منشوراً أمام أنظاره[2] [6.3.6].

صحيح أن التاريخ بالمفهوم ينطلق من فكرة مسبقة بوهم أنها ناتجة عن فحص واستقراء، صحيح كذلك أنه لا يميز تمييزاً واضحاً بين الأخبار بما حدث والأنباء بما سيحدث، إلّا أن هاتين الظاهرتين ليستا رهناً على المؤرخ المتفلسف، وإنما تصدقان بالقدر نفسه على كل مؤرخ بصفته مؤرخاً. الكل يؤمن بختم التاريخ وبوحدة المصير. تبدو الانتقادات السالفة قوية إذا نظرنا إلى المقاصد والأهداف المعلنة فقط، أما إذا اعتبرنا المواقف الضمنية، فلا يسعنا إلا أن نقر بأنها تعمّ الجميع، من يتولّى الحكمة ومن يعرض عنها ويزدريها.

3.8.4 مكاسب

يعتمد التاريخ بالمفهوم أساساً، إذ لم نقل كلياً، على التاريخيات كما تثبت ذلك نظرة ولو عابرة إلى كتابات ماكيافللي أو مونتسكيو أو جيبون أو غيزو. لقد صرّح فولتير أن التاريخ الفلسفي بدأ مع اختراع الطباعة. مصادره إذاً، شواهده، هي المؤلفات، تلك الأعمال التي تمثل الخطوة الأولى على طريق جمع الأخبار وتنظيمها وتقييمها. تعود **الاسطوغرافيا** نفسها مصدراً أولياً كما نبّه على ذلك كروتشه (ص 107). وبقدر ما تتوسع في موضوعاتها بقدر ما تفيد الفيلسوف الذي يهدف قبل كل شيء إلى رصد الأحكام والقياسات. ولقد أشرنا سابقاً إلى أن تفضيل المصادر الثانوية لا يأتي بالصدفة أو من جراء الكسل، بل ينتج عن موقف معرفي.

لا شك أن هذا النوع من التأليف يخطىء كثيراً فيما يتعلق بالدقائق والجزئيات، وهذه الأخطاء هي التي يتتبّعها الخبير المدقق ويتسلّى بها. بعض المؤلفين يعترف بها مسبقاً ويعتذر عنها مقلّلاً من خطورتها، كما فعل فولتير، والبعض، مثل مونتسكيو وغيزو، يحاول جاهداً أن يتلافاها. لكن يستحيل تجنبها بالمرة بسبب نوعية المراجع المعتمدة.

---

(2) المرجع. ن.، «توينبي المتنبي»، ص 181 إلى 202.

ولا أدلّ على هذا الجانب السلبي مما يشعر به المسلم أو الخبير في الإسلاميات عند تصفحه لما كتبه فولتير أو هيغل أو ماركس أو بوركهارت أو ياسبرس عن الإسلام[1]. تبدو بكل وضوح في هذه النقطة التي لا تخفى أهميتها، إذ تمس عمق قضية عموم وشمولية التاريخ، حيرة المؤرخ الفيلسوف. أنه لا يضع الإسلام في موقعه الزماني المعروف (القرن 7 حسب التقويم الميلادي) وإنما يقدمه أو يؤخره عن ذلك الزمان كلما استدعى ذلك تماسك واتساق نظريته العامّة. هذا خطأ بيّن، لا سبيل إلى نفيه أو التغاضي عنه، ويمكن الادلاء بهفوات كثيرة من هذا النوع، لكن، بالمقابل، نجد عند المؤرخين المتفلسفين تحليلات وتعريفات يتهافت عليها الباحثون المتخصصون، فيستخدمونها لتبويب أعمالهم ويقدمونها للقارىء وكأنهم وجدوها جاهزة في طي الأحداث. تساءل شبنغلر عن العناصر المشتركة في ثقافات الشرق الأدنى القديم وروما الامبراطورية وبيزنطة والإسلام، واستنبط من المظاهر المشتركة مفهوم الثقافة الماجية (الموبذانية) أول ما يعرض لنا المفهوم ننكره أشد الإنكار، لأننا نتمثّل في الحين كل ما أهمله شبنغلر من فوارق بين الثقافات المذكورة. ثم نتأمل ونطيل التأمل، وفي النهاية نقتنع أن المفهوم قد يكون مفيداً لأنه يركز على عوامل ربما خفية، ولذلك السبب بالذات، فاعلة ومؤثرة. فنقول إن المؤرخ، إذا عرف كيف يوظفه، يستطيع أن يكشف عن أشياء ما كانت لتتضح له لولا تقبله لهذا التعريف الجديد[1]. وكذلك الأمر بالنسبة للفترة المحورية التي ابتدعها كارل ياسبرس. لاحظ هذا الأخير أن الحضارات الكبرى القديمة ـ الشرقية، اليونانية، الهندية، الصينية ـ، ازدهرت في فترة زمنية واحدة، تمتد من القرن السابع إلى القرن الثاني ق.م.، وبلغت كل واحدة منها اوجها في القرن الخامس. فنتساءل: إمّا هذا مجرد اتفاق، وإما أنه يحمل في ذاته مغزى عميقاً، وفي هذه الحال تكون الفترة المذكورة هي محور التاريخ البشري. ونلاحظ أن ياسبرس ما كان ليصل إلى هذا الاستنتاج لو بقي سجين الجزئيات ولو لم يوسع أفقه إلى ما وراء ثقافته الخاصة[2].

إن المؤرخين الذين ينقدون بشدة فلاسفة التاريخ لا يتورعون من استعارة مفاهيمهم الأكثر تجريداً ويوظفونها لترتيب معلوماتهم. ورثوا عن فولتير تجزئة التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، وعن غيزو تعريف تاريخ أوروبا بأنه نهوض الطبقة الوسطى. أخذوا عن هيغل أن التاريخ العام هو مسيرة الحرية، وعن توكفيل أن التاريخ المعاصر هو

---

(1) جعيط، **أوروبا والإسلام**، بالفرنسية (باريس 1978).

(2) نشير إلى نقطة واحدة: علاقة اختراع الجبر وخصائص الثقافة الماجية.

(3) كارل ياسبرس، **أصل ومغزى التاريخ**، ترجمة ف. (باريس 1954).

قصة انتصار الديمقراطية، وعن كونت أن التاريخ الحديث يتلخص في الحركة العلمانية، إلخ [5.4]. عندما نصف هذا الكاتب **بالدراية** وذاك بمجرد **الرواية**، فإننا نعني أن الأول استطاع، عكس الثاني، أن يوحّد الأخبار في إطار محدد من المفاهيم؛ وهذا بالضبط ما يقوم به المؤرخون الذين يميلون إلى الحكمة، وفي حدود أوسع، الفلاسفة الذين يتأملون مصير الإنسان. سنرى دور هؤلاء في بلورة مفهومين أساسيين: التعريف [5.2.1.2] والتحقيب [5.2.4.2]، إذ بدون جهودهم لما تعالت الكتابة التاريخية على مستوى الحوليات.

3.8.5 القيمة والمفهوم

المفهوم عند فلاسفة التاريخ **قيمة** (عناية ربانية، حرية، روح قومي، همّة بشرية، سعادة، الخ) وهي بالتالي قوة كامنة تتجسد في صور مختلفة، كل صورة تحدّ دورة من دورات التطور. يحتفظ المؤرخ الموضوعي بهذه المكاسب، إلا أنه يجعل من القيمة مفهوماً مجرداً يستعمله ليقيس به الأحداث ويحوّل الدورة إلى حقبة زمنية متميزة، تاركاً مسألة **الغاية** بدون جواب.

إن المؤرخ المحترف لا يقبل كل ما يؤلف باسم فلسفة التاريخ ولا يستطيع أن يستغني عنه بالمرة. غير صحيح إذاً أن عهد فلسفة التاريخ قد انقضى وأن توينبي كان آخر من مارسها. الواقع هو أن كل مؤرخ يبدع تحقيباً اعتماداً على مفهوم مبتكر يتفلسف قليلاً أو كثيراً. لا زالت فلسفة التاريخ تمارس اليوم ولكن في ثوب جديد، بارتباط مع التاريخ المقارن والآدميات.

هذا النوع من التأليف يمثل وسيبقى يمثل قسماً متميزاً من التاريخيات، باعتباره تاريخ مفاهيم على مستوى عالٍ من التجريد، يختلف عن الأنواع الأخرى باعتماد التاريخيات ذاتها كمادة أولية، وبانتقاء الحوادث/ الأمثلة حسب **المفهوم** الذي يؤرخ له. من هذا المنظور لا يختلف منهجياً عن التاريخ بالرقم أو التاريخ بالحلم. يبدأ هو أيضاً باستنباط وثيقة، خاصة به وملائمة لأغراضه، هي بالضبط وثيقة «لوازم المفهوم» أو مكوناته المنطقية. فأعمال ميشيل فوكو مثلاً بحوث تاريخية بهذا المعنى، إذ تنطلق من تاريخ الأفكار في حيز محدّد، وتعيد ترتيبه بناءً على متطلبات منطقية معينة. ليس من الغريب أن يكون قد تأثر بمنهجتيّ ماركس وفرويد[1].

---

(1) انظر بول فيين، «تغيير التاريخ» م.ج.، ملحق 1، ص 31 إلى 40 (يعتبر فوكو كمؤرخ لا كفيلسوف).

لقد انتهى شكل تقليدي من التاريخ بالمفهوم، هو المرتبط بالإلٓهيات وفلسفة الحكمة، وكلمة انتهى لا تعني اختفى بل تغيّر واستقل تحت اسم **كلاميات** [ثيولوجيا] التاريخ[1]. ترك مجاله المعهود لشكل آخر يقاسمه جلّ مقدماته المنطقية، وإن أبدل الدورة بالحقبة والقيمة بالمفهوم. تأليف لا يتصور الاستغناء عنه بالمرة، إذ يمثل تطوراً طبيعياً في إطار كتابة التاريخية العادية.

---

(2) مارو، **كلاميات التاريخ**، (باريس 1968).

الفصل التاسع

تاريخ أم تواريخ؟

أصبحنا ننظر إلى تاريخنا نظرة اثنوغرافية
فيما بدأت المجتمعات الاثنوغرافية تنظر إلى
نفسها نظرة تاريخية.

بيير نورا

3.9.1 التأليف حالياً

سنختم هذا الجزء من البحث بفصل نتعرض فيه لمغزى التاريخيات [الأسطوغرافيا]، متسائلين هل لها اتجاه محدّد أم لا؟ قبل ذلك لا بدّ لنا من أن نلقي نظرة سريعة على التأليف الحالي. هل الأشكال التي وصفناها في الفصول السابقة تمارَس اليوم في كل المجتمعات الحية، وإذا غاب بعضها فما هو سبب الغياب؟

اهتمّت منظمة اليونسكو بهذه النقطة بالذات في إطار دراسة واسعة حول حالة العلوم الاجتماعية في العالم الحاضر[1]. وكانت الخلاصة أن هناك علاقة واضحة بين شكل التاريخ المكتوب في كل مجتمع وبنية ذلك المجتمع، بين دور المؤرخ ونظام الدولة.

يلاحظ بيير نورا أن حركة التحرير التي عمّت المعمور منذ انتهاء الحرب الكونية الثانية لم تؤثر بنفس القدر في الدول المحررة والدول الاستعمارية. كان يعتقد أن الحركة نفسها ستخلف وعياً جديداً بالتاريخ وبالتالي شكلاً مبتكراً من التاريخيات، لكن هذا التوقع لم يتحقق. اكتفى مؤرخو العالم الثالث باستعارة الأشكال والقوالب الغربية، في حين أن المؤرخين الغربيين هم الذين مرّوا بأزمة منهجية هائلة فجّرت وحدة التاريخ الكوني إلى زمنيات متعددة. في الوقت الذي اكتشفت فيه المجتمعات الأنثولوجية

(1) جوفري براكلو، الاتجاهات الحالية في دراسة التاريخ النص الفرنسي (باريس 1980). المؤرخ اليوم، بإشراف روني ريمون (يونسكو 1988).

[البدائية] التاريخ بدأ المؤرخون الغربيون ينظرون إلى مجتمعاتهم في الماضي نظرة أثنولوجية[1]. ملاحظة قمينة بالفحص والتأمل وإن اغفلت الأسباب المباشرة لهذا الوضع. إن المجتمعات الجديدة فقيرة في غالبيتها، غير متحكمة في اقتصادياتها. لذا، تجد نفسها مجبرة على الاكتفاء بممارسة المناهج التقليدية لأنها غير مكلّفة. أما التاريخ بالرقم أو بالتمثال أو بالجينة، فإنه في غير متناولها، كما أن المباحث «الثقيلة» كالفيزياء النووية أو الكيمياء العضوية تبقى خارج مقدورها. لا غرابة إذاً في أن تحتفظ المجتمعات الغنية بمركزها القيادي حتى في ميدان التاريخ وأن تستقل إلى الآن بالكشف عن خبايا ماضيها وماضي غيرها: نرى اليابانيين يدرسون مصر الإسلامية ولا نرى المصريين يدرسون اليابان الفيودالي، نرى الباحثين الأمريكيين يجددون معلوماتنا حول الثورة الفرنسية ولانرى الفرنسيين يشاركون بنفس الهمة في تحليل أسباب الثورة الأمريكية[2].

من الطبيعي ألّا يغادر دارس التاريخ في بعض المجتمعات مستوى الحفظ والذكر، وألّا يتحول أبداً إلى جمَّاع ـ مثمن بسبب انعدام المتاحف والخزانات المجهزة بالآلات الضرورية، أو إلى مؤرخ مجتهد بسبب قلة وتشتّت الوثائق، وإن ارتدى من حين لآخر حلّة فيلسوف التاريخ لأن هذا أمر لا يكلفه شيئاً. في كل مجتمع يرتبط نوع دراسة الأمس بمستوى حضارة اليوم: حقيقة قال بها فولتير قبل قرنين.

3.9.2 المدرسة الفرنسية

لا خلاف في أن المدرسة التاريخية الألمانية هي التي لقّنت الباحثين قواعد النقد والتحقيق. لا يوجد مبحث واحد يستطيع الدارس فيه أن يستغني عن المساهمة الألمانية. لكن هذا صحيح في نطاق الحفظ، أما على مستوى التنظير والتأويل فالأمر يختلف إذ تبدو الدراسات الألمانية، الدقيقة والموثقة، خالية من الأفكار العامّة. وفي هذه النقطة بالذات يبرز دور المدرسة الفرنسية. لا غرو أنها تعلمت، كغيرها من المدارس القومية، قواعد التحقيق عن الألمان، اعترف بذلك أرنست رينان وفوستل دي كولانج وآخرون، إلا أنها تجاوزت حدود التقنيّات لأسباب. منها أن تراث القرن الثامن عشر الميلادي (التاريخ الفلسفي)، الذي هو تراث فرنسي في معظمه، بقي حياً في أعمال غيزو وكونت. وهذا ما يفسر أن النظام التعليمي الفرنسي لم يفصل أبداً التاريخ (علم الماضي)

---

(1) بيير نورا، «من أجل تاريخ لوقتنا الحاضر»، أعمال مهداة إلى برودل (تولوز 1973) ج 1 ص 423.

(1) موريموطو، جبايات مصر في أوائل العهد الإسلامي (بالإنجليزية).

سوله، الثورة في مسائل (باريس 1988).

عن الجغرافيا (علم البيئة). نجد دائماً عند المؤرخ الفرنسي اهتماماً بالبيئة (رينان، تين) وعند الجغرافي اهتماماً بالتاريخ (فيدال دي لابلاش). ليس غريباً إذاً أن تكون السوسيولوجيا [الاجتماعيات الوضعانية] ابتكاراً فرنسياً، بدءاً مع كونت واكتمالاً مع دوركهايم؛ وليس غريباً كذلك أن يؤسس في باريس هنري بر المركز العالمي للتألفة[1]. صحيح أن الماركسية عززت هذا الاتجاه، لكن الماركسية الفرنسية كانت دائماً ذات نزعة علموية وضعانية، عكس الالمانية أو الإيطالية، لأنها استرجعت على أرض فرنسا جذورها التنويرية[2].

معروف أن الدراسات التاريخية في فرنسا مرت بثورتين منهجيتين: الأولى بعد هزيمة 1870 حيث تأسست سنة 1876، على يد أساتذة جامعيين، بروتستانتيين في أغلبهم ومعجبين التقنيات الألمانية، **المجلّة التاريخية**، وكانت ثمرة هذا الاتجاه كتاب سينيوبوس/ لانغلوا الشهير [5.1.3]. أما الثورة الثانية، فقد قام بها استاذان شابان، لوسين فيفر ومارك بلوك، عندما عيّنا في جامعة ستراسبورغ بعد استردادها من الألمان. في نشوة الفوز ومحو عارٍ دام أربعين سنة، قرر الرجلان أن ينفخا في دراسة التاريخ روحاً قومياً جديداً، مستقلاً عن إمامية الجرمان[3]. قامت حرب شعواء، دامت سنين وسنين، بين المؤرخين الملتفّين حول المجلة التاريخية والباحثين الشبّان المنضوين تحت راية مجلة **الأنّال** (الحوليات الاقتصادية والاجتماعية)، وكانت تلك الحرب في الوقت نفسه علمية منهجية وسياسية قومية. لا مراء في أن فيفر كان يصر على إبراز وفائه للتراث الفرنسي القومي، في أسلوبه وفي أفكاره. لم يخفِ أبداً اهتمامه بالقاعدة الاقتصادية، ومع ذلك لم يذكر إلا نادراً اسم ماركس، كان يفضل أن يتكلّم على علاقة التاريخ بعلوم البيئة لأنه كان يجد جذور الفكرة عند بودان ومونتسكيو[4]. وضعت مدرسة **الأنّال** كأول هدف لها تجاوز تحقيق النصوص باستثمار مفهوم الحضارة الذي أبدعه فولتير وذلك عن طريق تطعيم الدراسات التاريخية بإنجازات علوم البيئة[5].

---

(1) هنري بر، **التألفة في التاريخ** [1911] (باريس 1953).

(2) أوغست كورنو، **كارل ماركس وفريدريش انجلز، حياتهما وأعمالهما**، ج 1 (باريس 1957).

(3) لوسين فيفر، مرجع. س.، ص 391 إلى 407.

(4) جورج لوففر، **نشأة التاريخيات الحديثة** (باريس 1971)، ص 291.

(5) يقول لوسين فيفر: «سيساهم في كتابة التاريخ اللغوي والأديب والجغرافي والقانوني والطبيب وعالم الأرض وعالم الأجناس والخبير بمنطق العلوم، إلخ. كل واحد يشارك بعقليته الخاصة وبمنهجه المتميز، ولا يطلب منه أن يتخلّى عما يُميزه، لأن مشاركته في هذه الحال تكون عقيمة». (ص 334). مشروع فيفر هو تلقيح منهج وأسلوب مابيون بمناهج وأساليب فولتير وميشله وفيدال ومارسل موس.

بعد الحرب العالمية الثانية زاد البرنامج وضوحاً وطموحاً على يد فرنان برودل، تلميذ ومساعد لوسين فيفر. أفرغه في قالب جديد باستعمال مفردات ومفاهيم لم تكن متداولة من قبل. تكلم على **التناهج**، أي تكامل التخصصات وتآزر المباحث، لدراسة موضوع واحد من شتّى جوانبه. وأسس نقاشاً مستمرّاً ومتجدداً مع الماركسيين من جهة والاجتماعيين الوضعانيين من جهة ثانية، في نطاق المدرسة العليا للدراسات الاجتماعية التطبيقية (باريس). استعار برودل الفكرة الماركسية التي تميز ثلاثة مستويات في كل كيان اجتماعي، وقال إن البنية التحتية، أي البيئة، هي من اختصـاص الجغرافيين والاقتصاديين، فيما أن البنية الفوقية، أي كل ما يتعلق بالروحيات والذهنيات والنفسيات، من اختصاص علوم المنطق واللغة والعقل والنفس، أما البنية، التي تعني التنظيم القانوني والترتيب السياسي والسلوك، فهي من اختصاص المؤرخين التقليديين وكذلك الفقهاء والاجتماعيين والأنثروبولوجيين. بهذا التحديد يقضي برودل الموثقين والمحققين من ميدان التاريخ، ويوسع مهنة المؤرخ الذي يُنتظر منه الآن أن يحدد نوع العلاقات التي تربط بين هذه البِنَى المختلفة، المتفاوتـة العمق والتشابك. المؤرخ هو الواصل/ الموصل بين الخبراء والمتخصصين، هو المنظم /المنسّق/ المؤلف بين إنجازات هؤلاء جميعاً. ومن هنا جاءت أهمية مفهوم تعدّد المستويات/ السطوحُ/ الدروج في كل ظاهرة تاريخية وكذلك تعدّد الزمنيات، أي سرعة أو بطء تغير هذا السطح أو ذاك، إذ واضِح «أن البنية أو القانون أو التعليم أو العادات أو العقيدة، إلخ. .لا تتغير بالوتيرة نفسها[1] [3.10.3]. يقول أحد المتأثرين بهذا البرنامج، وهو المؤرخ البريطاني، براكلو: «إذا كان علماء الأدميات يستطيعون بواسطة مناهج علمية أن يفككوا آليات المجتمعات البدائية، وإذا كان الاجتماعيون يستطيعون بواسطة مناهج مماثلة إلقاء أضواء كاشفة على هياكل ووظائف المجتمعات المعاصرة، فماذا يمنع منطقياً المؤرخين من استعمال المناهج نفسها لدراسة مجتمعات الماضي؟»(ص 91). يتلخص مشروع برودل في تحويل اتجاه الدراسات التاريخية ووضعها في موضع اجتماعيات الماضي. فلم يعد الاختلاف بين الأنثروبولوجي والسوسيولوجي والمؤرخ يمس المناهج المستعملة وإنما يمس المادة المدروسة: يدرس الأول المجتمعات البدائية، والثاني المجتمعات المعاصرة، والثالث المجتمعات المندثرة[2]. المؤرخ في هذا المنظور هو كل من يبحث في الآدميات من

(1) برودل، مرجع. س.، ص 41 إلى 122.

(2) «الانثروبولوجيا التاريخية»، م.ج.، ملحق 1 ص 170 «gx» 157. (تاريخ التغذية، تاريخ الجنس والعائلة، تاريخ الطفولة، تاريخ الموت).

زاوية الزمان وتغيراته مهما اختلفت الآثار التي يستند إليها ومهما تنوعت المناهج التي يلجأ إليها. لم تعد التقنيات التقليدية، أي العلوم المساعدة في عرف سينيوبوس مثلاً، إلا قسماً صغيراً مما يحتاج إليه المؤرخ، في تصوّر برودل وأتباعه. لذا، عاد من الضروري تكوين فرق بحثية تعمل في نطاق مخابر تاريخية حسب خطط مرسومة، كما يفعل علماء الطبيعيات.

أطلنا الكلام على مدرسة **الأنّال** لأن سمعتها تجاوزت حدود فرنسا[2]. نجد ممثلين عنها في كل أنحاء المعمور، من الهند إلى البرازيل، ومن السينيغال إلى تركيا، مروراً باليونان وتونس. أكّد براكلو، في جرده لمذاهب المؤرخين المعاصرين، أن المحترفين منهم تيقّنوا أن التاريخ أصبح اليوم علماً موضوعياً، وأنه في مستوى باقي العلوم الإنسانية، بل إنه يتوّج علوماً مثل الأرضيات والنبتيات والحيوانيات.. وإنه في آخر التحليل يهدف إلى رصد الثوابت. هذا إحياء لبرنامج كونت وسبنسر، الوضعاني التطوري، وهو، في الوقت نفسه، تزكية لبرنامج برودل الذي جعل من المدرسة الفرنسية رائدة العالم في هذا الميدان.

3.9.3 من الشمول إلى المبحثة (المونوغرافيا)

كل باحث اليوم يدّعي أنه متأثر بمدرسة **الحوليات** وأنه يكتب تاريخاً شمولياً. ومع ذلك نراه يؤرخ لمنطقة أو لحقبة، وهذه بالطبع ضرورة لا مفرّ منها. لا تعني الشمولية الجمع والتمام، ماذا تعني إذاً؟ هل يمكن أن نكتب تاريخاً شمولياً في نطاق محدود؟

مفهوم الشمولية مستوحى من عند الأنثروبولوجيين وبخاصة من عند الباحث الفرنسي مارسل موس الذي تكلم على **الفعل/ الاجتماعي/ الشمولي**[3]. لم يدّع هذا الأخير أن الظاهرة المذكورة تلمس مباشرة، وإنما كان يشير إلى أن المجتمع، أي مجتمع، يكوّن في الحقيقة وحدةً عضوية، فلا يمكن تجزئته إلى قطع مستقلة تدرس كل واحدة منها على حدة. في قلب كل جزئية وظيفية يجب البحث عن مفعول الظاهرة الشمولية. نظرياً نستطيع أن نجعل من التاريخ الشمولي تاريخاً تاماً وجامعاً، إذا وضعنا كل المجتمعات المعروفة في نسقٍ واحد، أو إذا نظرنا إلى المجتمع الإنساني كما لو كان

---

(1) انظر جنسية المشاركين في **الأعمال المهداة إلى برودل**، الذي سبق ذكره.

(2) انظر مارسال موس، **آدميات واجتماعيات**، مقدمة كلود ليفي - ستروس (باريس 1966).

وحدة واحدة ـ وهذا ما تقتضيه فلسفة التاريخ التقليدية ـ ، ولكن عالم الاجتماع الوضعاني يرفض الاتجاهين معاً، لأنه من جهة لا يقبل أن يفسر السابق باللّاحق إذ ينهار بذلك مشروع الأنثروبولوجيا من أساسه، ومن جهة ثانية لا يرى في المجتمعات البدائية حدائق حيوانية. فيفترض بالتالي وجود فعل/ اجتماعي/ شمولي خاص بكل مجتمع مهما صغر حجمه. نلتفت الآن إلى المؤرخ. إذا أراد أن يقف نفس الموقف الوضعاني، رافضاً مقدمات فلسفة التاريخ التقليدية، لزمه أن **يحدّ** مشروعه، بل عليه أن يقتنع ويَقْنع أن ذلك **الحدّ** موضوعي ومفروض عليه. من هنا اللجوء إلى مفهوم المبحثة [المونوغرافيا] كما يستعمله علماء البيئة. حوض البحر المتوسط وحدة طبيعية يدرسها الجغرافي كوحدة عضوية مفروضة عليه، لذلك اختارها برودل، وكذلك قاطالونيا واللانغدوك والفانده[1]. بدون مفهوم المبحثة لا يستقيم، لا منطقياً ولا عملياً، مشروع التاريخ الشمولي. يعتمد الأنثروبولوجي على استقلال القبيلة البدائية لغوياً وثقافياً واقتصادياً، إلخ، فلا مناص للمؤرخ من أن يعتمد على الحدود الطبيعية ليفترض علاقة موضوعية بين جميع السطوح التي سيصفها على مراحل مختلفة وبتقنيات متنوعة. نقف عند مثالين قبل أن نتساءل هل وحدة الموضوع تضمن بالفعل شمولية الدراسة:

المثال الأول هو كتاب لورْوا ـ لادوري عن مقاطعة اللانغدوك، الموجودة جنوب فرنسا والمتميزة إدارياً وثقافياً واقتصادياً منذ العهد الروماني. يصف المؤلف أربع مراحل في تاريخها الحديث:

ـ من العام 1450 إلى 1500 م. انخفض عدد السكان وقلّت اليد العاملة، فارتفعت الأجور وتحسّنت التغذية. تركزت الملكية وتضاعفت طبقة الفلاحين الأحرار. فانخفض الريع العقاري واتسعت رقعة الاستغلال المباشر بسبب ندرة اليد العاملة. كانت الانتاجية ضعيفة، لكن الظروف كانت مواتية لتزايد السكان.

ـ من العام 1550 إلى 1570 م. انقلبت الظرفية انقلاباً كلياً. رغم ارتفاع عدد السكان وتعمير الأرض وانتشار الغرس لم تتحسّن الإنتاجية. فبدأت المزارع تتفتّت والملكية المتوسطة تتلاشى والأجور تنخفض والتغذية تسوء. اضطرت النساء إلى العمل في الحقول وانتشرت ظاهرة التسول. ارتفعت الأسعار وكذلك الأرباح، وتزامن كل ذلك مع نجاح الدعوة البروتستانتيّة ضد الكنيسة التي تطالب الفلاحين بالعُشْر وضد الحكومة الملكية التي تثقلهم بالضرائب. في هذه الظروف نشأت حركة مهدوية في المناطق

---

(1) هذه عناوين رسائل جامعية فرنسية ممتازة للأساتذة بول فيلار، لورْوا ـ لادوري، بول بْوَا.

الجبلية المنعزلة وانتهت المرحلة بخنق كل بوادر التطور وأسباب الانفلات من الجمود والفقر.

ـ من العام 1570 إلى 1680 م. توقف النمو السكاني وبقيت الإنتاجية في مستواها الوطيء بعد أن سحقت الحركة البروتستانتينة. ارتفع الريع العقاري لمدة قصيرة ثم انخفض مع انخفاض الأسعار. فأثقلت الديون كاهل المزارعين على مدى أجيال متتالية.

ـ من العام 1680 إلى 1730 م. تضاعفت السلبيات. ارتفع الريع وكذلك مستوى الضرائب، فانخفضت حصّة العمال الأجراء. فتزايدت هجرة الفلاحين، حتى المكارين، المثقلين بالديون وتوالت الانتفاضات الفلاحية. في هذا الجو المفعم باليأس انتشرت حالات من الخلل العقلي وكثر عدد المسكونين والمتنبئين[1].

هذه إذاً قصة إخفاق، أو بعبارة اليوم، قصة تطور معوق بسبب الضغط السكاني في إطار إنتاجية ضعيفة، حسب تحليلات مالثوس. كيف توصل المؤلف إلى هذه النتيجة؟ لا حاجة لنا إلى تفصيل الوثائق التي استند إليها، فهي كثيرة ومتنوعة إلى حدّ أنه وجد صعوبة في استغلالها كلها، فاضطرّ إلى اللجوء ألى آلات الإحصاء. إنما الملاحظ هو أن إشكاليته مستوحاة من نظرية الإقلاع عند الاقتصاديين من جهة، ومن النظرية الماركسية من جهة ثانية، عندما يربط التطورات الذهنية والنفسية مباشرة بتطورات الإنتاج. نرى هنا بوضوح ما أشار إليه بيير نورا، أي تأثير الأنثولوجيا (دراسة مجتمعات العالم الثالث) على التاريخيات الغربية. تاريخ اللانغدوك، كما يرويه، لوروا ـ لادوري، هو تاريخ تطور مجمّد وموقوف كتاريخ عدد من البلاد الآسيوية والافريقية، من الصين إلى المغرب مروراً بتركيا ومصر. هذا المجتمع المحدّد، موضوع المبحثة، ما علاقته مع الوحدات التي توجد فوقه وحوله: الدولة (المملكة الفرنسية)، الجهة (أوروبا الجنوبية)، القارة (أوروبا)، الحضارة (المسيحية)، إلخ؟ إلى أي حدّ يمكن تعميم التحقيب المقترح؟ هل يوجد تناسب فعلي بين أنواع الوثائق، تكامل حقيقي بين الاستنتاجات الجزئية المستخرجة من كل نوع على حدة؟ من النتائج الإحصائية نقفز إلى التحليلات النفسية متخطين مستوى الوعي والإرادة، أي مستوى المؤسسات؟ والمبرر الوحيد لهذه القفزة هو منطق الإشكالية المستوحاة من مباحث غير تاريخية. لا وجود إذاً لنظرية توحد بين الخلاصة الإحصائية (تاريخ بالعدد)، والحركة التاريخية (تاريخ بالعهد)، والإشكالية (تاريخ بالمفهوم). يتساءل القارىء باستمرار: هل هذه دراسة منطقة أم دراسة حقبة أم

(1) لوروا ـ لادوري، فلاحو اللانغدوك (باريس 1969).

دراسة مسألة عامّة؟[1].

المثال الثاني هو مؤلف جورج دوبي عن تطور أوروبا الغربية من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر الميلادي[2]. اعتمد الكاتب على أنواع كثيرة من الوثائق نذكر منها: (1) مخطوطات ملكية وكنسية، (2) عقوداً تنظم الجماعات، (3) أدبيات تتعلق بالزراعة والكسب والفروسية، (4) صوراً وتماثيل، (5) نمّيات ومصوغات، (6) آثاراً طبيعية، (7) استقراءات ديموغرافية، (8) صوراً جوية. ماذا استنتج الباحث من الدراسات الجزئية التي اعتمدت هذه الوثائق؟ أولاً إن الطقس الأوروبي قد تغيّر: ارتفعت الحرارة بمعدّل درجة واحدة مما وفّر ظروفاً ملائمة لإنتاج القمح والذرة. ثانياً إن مستوى الإنتاج كان واطئاً جدّاً. من أين جاء الواعز إلى التطور والتقدم؟ من الخارج. كان العامل ـ الدافع الأساس هو الغزو، وبالضبط غزو العالم الإسلامي الذي كان أكثر ازدهاراً وغنى، وذلك ابتداءً من سنة 800 م. المجال الذي عرف تقدماً مطّرداً هو مجال الآلات الحربية. بعد العام 1015 لم تعد أوروبا تتعرض لأي غزو أجنبي وهذا امتياز مهم جدّاً. في هذا الجو الجديد ارتفع عدد السكان، ونما الاستهلاك، وتحسنت وسائل التجارة البعيدة والقريبة. انتهى عهد المحاربين فبدأ عهد المزارعين والتجار. وهكذا يردّ دوبي الاعتبار لنظريات كثيراً ما استخفّ بها الباحثون الماركسيون، منها دور الحرب والنهب في بعث نمو الاقتصاد الغربي، ومنها دور الإقطاع السياسي أي استعمال النفوذ السياسي لضمان استغلال الطبقات المنتجة، وأخيراً دور جماعة الموظفين المَلَكيين في تحسين دواليب الإدارة وطرق الإنتاج. النسق التاريخي حسب دوبي، في أوروبا الغربية على الأقل، هو التالي: محاربون ثم مزارعون ثم تجار بورجوازيون.. نظرية تاريخية تدعمها نظرية اجتماعية واقتصادية. واضح أن محاولة دوبي التأويلية مبنية على مسلمات اقتصادية حديثة وأن الإشكالية مستعارة من النقاش الذي دار بين الإحصائيين حول أسباب نشأة النظام الرأسمالي في أوروبا الغربية وفي اليابان. لذا، نلمس قطيعة بين أنواع الوثائق نفسها، إذ البعض لا يساند البعض الآخر، وكذلك بين البحوث المتخصصة المنجزة منذ قرون والإشكالية الجديدة. هذه تدعو إلى إحياء تأويلات قديمة وتفنيد تأويلات قريبة بدون إمكانية التحاكم إلى «وثيقة الفصل» تكون بمثابة التجربة الحاسمة عند علماء الطبيعة. إن تنوع الوثائق لا يضمن التماسك والتناسق، خارج إطار فرضية مرتبطة عضوياً بإشكالية معينة.

---

(1) انظر المقطع 3 (الأعمال) من المدخل.

(2) جورج دوبي، **محاربون ومزارعون** (باريس 1978).

هذان مثالان يعتبران ناجحين، ومع ذلك بدا لنا بوضوح فيهما معاً أن المستويات (سطوح برودل وغورفيتش) والمناهج تتساكن أكثر مما تنسجم وتتجاوب وتتلاقح. تظهر الوحدة فيهما أقل موضوعية ممّا يدّعي أنصار التاريخ الشمولي. وحدة كل مبحثة متولدة عن إشكالية مستوحاة من علم اجتماعي هو الأنثروبولوجيا الاقتصادية، وتلك الإشكالية المستعارة هي التي تطوّع وتحجّم الوثائق التاريخية المختلفة لكي تتناسق في إطار التأويل نفسه، كما لو كان المؤرخ عاجزاً عن تعبئة وثائقه إذا لم يتحول موقتاً إلى «انثروبولوجي العهود الغابرة»، وإن لم يفعل بقي على الدوام حافظاً - ذاكراً لآثار الماضي.

3.9.4 شمولية أم تلفيق؟

دخل مشروع التاريخ الشمولي في أزمة منذ سنوات، أزمة تتجلّى كل يوم أكثر فأكثر على صفحات مجلة الأنـال التي انفتحت لكل الاتجاهات، حتى تلك التي تدعو إلى العودة إلى الحدث [2.1.5]. يقول بيير شونو: «لا أحد ينازع اليوم حق بل واجب المؤرخ في أن يدرس كل شيء ويستغلّ مناهج كل العلوم، الإنسانية بالطبع وكذلك الدقيقة والإعلامية والبيولوجية، دون أن يهمل، وهذا يدل على عودة الرقّاص، الموضوعات التقليدية أي الدولة والأمة والقانون والحرب، بل وتحقيق الجزئيات والولع بالسرد»[1]. وهكذا ما كان مـرفوضاً غير مستساغ، عند مؤسسي المدرسة أصبح اليوم مقبولاً وربّما مطلوباً. يتظاهر التلاميذ والمريدون مثل فرانسوا فوره بأنه تطور طبيعي إذ يدل على نجاح المشروع الذي أصبح جزءاً من الثقافة العامّة وفقد بذلك جدّته الثورية. ألا تكون هناك أسباب أخرى؟

السبب الأول والأهم هو إخفاق التناهج [تكامل أساليب البحث]. قد يتحول عالم الطبيعيات إلى مؤرخ، ولكن في حقله وميدانه دون أن ينجم عن عمله هذا أي تفاهم فعلي مـع المؤرخ المحترف. والقـول نفسـه يصـدق على طبيب النفس واللغـوي والإعلامي.. فيبقى المؤرخ متخصصاً خبيراً في حقله، تحقيق النصوص، ومتطفلاً على الميادين الأخرى. اتضح بعد التجربة أن العملية التي قام بها برودل لا تخلو من «خفة يـد» إذ سطا على خطة الأنثروبولوجيا وسماها تاريخاً دون أن يتساءل جدّياً هل الوحدة الثقافية التي يفترضها الأنثروبولوجي محققة أيضاً في الحقل التاريخي ضمن مفهوم الحقبة أو الوحدة البيئية؟ وبما أن هذا السؤال الجوهري لم يطرح فإن المشروع شابه دائماً كثير من الغموض. أتعلق الأمر بمنطقة جغرافية أو بفترة فلا يتضح أبداً، لا أثناء الدراسة ولا

(1) في تعليق على كتاب هرفه كوتو - بغاري، عظمة وانهيار مدرسة الأنـال (باريس 1990)، صدر في يوميّة لوفيغارو (فبراير 1990).

بعد إنجازها، هل يوجد تطابق فعلي بين الوحدة الزمانية والوحدة البيئية، أم هل هو مجرد افتراض إجرائي؟ هل الدراسات الخاصة بكل مستوى، بكل سطح، تنصهر في النهاية وتتوحّد في رؤية شمولية حقة، أم تبقى منفصلة، ويختتم العمل بما يشبه المرقّعة [باتشْوَرك]؟ من هنا جاءت أزمة البحث الطويل، الرسالة الأم، كرسالة برودل ورسائل تلاميذه المبرزين. لم تنشأ بالصدفة، أو من جراء الكسل وضعف الهمّة عند الجيل الجديد، بل جاءت طبيعياً من العجز عن التخصص في عدة ميادين، وتعذر التفاهم مع الخبراء البعيدين عن ميدان التاريخ التقليدي. تتراكم البحوث الجزئية، ويرى الباحث أنها لا تسير في الاتجاه نفسه ولا تخضع للمنطق نفسه، فيتحول المشروع إلى ضرب من المشاركة والاستطراف ويعود التاريخ بعد تِيْهٍ طويل إلى منبعه الأدبي.

3.9.5 منهجية بلا قاعدة معرفية

مرّ مشروع التاريخ الشمولي بتحوير مهمّ يصفه بإسهاب ميشل دي سرطو[1]. يقول إن العملية التاريخية، ويعني بها في الواقع عمل المؤرخ، أصبحت بمثابة نقد وتمحيص لمناهج العلوم الأخرى، الطبيعية والبشرية. انتقل المشروع من المستوى الوضعاني (البحث عن الحقيقة التاريخية الفعلية التامة الكاملة) إلى مستوى معرفي (إظهار مدى صلاحية هذا المنهج أو ذاك لمعرفة الواقع، البشري وغير البشري). عندما يتحول الباحث من سطح إلى آخر لدراسة تاريخ منطقة أو حقبة معينة، فإنه في الحقيقة يفحص النماذج التفسيرية التي تعرضها عليه العلوم المختلفة. لم يعد يرصد تطابقها مع الواقع - وهذا الواقع مجهول - بقدر ما يودّ إظهار المخالفة والمجانبة، ويبرهن بعمله هذا على محدودية القانون الفيزيائي أو الإحصائي أو البيولوجي أو النفساني، إلخ. تعود الشمولية سلبية إذ تنتهي إلى هدم عمومية وامبريالية كل نظرية جزئية وإن كانت شاملة كاملة في مستواها. المؤرخ في نظر دي سرطو هو باستمرار هدّام الأداليج، كما كان عند ماركس وفرويد. يبقى أن هذا تحوير للمشروع، تحوير يدلّ على إخفاق تحقيق هدفه الأصلي. كان التناهج عند برودل عملاً جماعياً لإنجاز خطة إيجابية ولم يَكن أبداً عملية فردية تهدف إلى دحض ادعاءات التخصصات. وإذا عاد البحث التاريخي معرفياً في أهدافه، فلأنه لم يستطع أن يكون بالفعل «انثروبولوجيا الماضي».

كان من الطبيعي، والحال هذه، أن يظهر مَن يفصح عن الإخفاق ويستخلص ما وجب استخلاصه، أي أن الوحدة المفترضة في كل مبحثة غير موضوعية، غير مفروضة

---

(1) تأليف التاريخ، ج 1 ص 22 إلى 29.

على الباحث بل هي من اختياره، وأن المستويات والسطوح لا تتوحد إلا في ذهن المؤرخ، وأن هذا لا يكون خبيراً حقيقياً إلا بتحقيق الجزئيات المستقلة بعضها عن بعض. والقائل هو بول فيين. صحيح أنه أفاد من تحليلات المدرسة الأنجلوساكسونية عن الحدث ومنطق السرد [5.4.3]، ولكنه في الحقيقة لم يعدُ كونه أفصح عن منطق الحال. انتهت الشمولية تلقائياً إلى نَهَم، أي إلى تراكم أفتات وعاد المؤرخ ليكون من جديد جمّاعاً طفيلياً[1].

أين كان موضع النقص في المشروع؟ موضع النقص هو بالضبط ما رفضته المدرسة الفرنسية من المدرسة الألمانية، أي النظرية المعرفية. في فرنسا لم تكن أبداً المعرفيات في مستوى المنهجيات[2]. لم ير أصحاب المشروع أن المناهج المختلفة قد تتساكن دون أن تتداخل أو تتلاقح، وأن تسجيل تمايز المستويات والسطوح لا يدل في شيء على قابليتها لدراسة شمولية. ما زال باحثون كثيرون يقولون بالمشروع، ولكن بحكم العادة والوفاء، أما الواقع فهو أنه لم يعد بإمكان أحد إغفال المشكل المعرفي وبالأساس التساؤل عن حدود التألفة [5.4].

---

(1) ترتّب عن إخفاق الحل الشمولي حلّ معرفي (دي سرطو) وحلّ لا أدري فضول (فيين). والتطور منطقي وطبيعي.

(2) لم يستفد المؤرخون من تحليلات ريمون آرون أو ألتوسير واعتبروها «في غير محلّها».

درس التـاريـخيـات

لا تقدّم أصلاً في كتابة التاريخ، وإنما يحصل التقــدم فــي نقــد النصــوص واختيــار الموضوعات.

بول فيين

3.10.1 ميدان معرفي واحد؟

نتكلم عن اسطوغرافية موضوع ما، وهي مجموع ما ألف فيه، أو عن الأسطوغرافيا بصفة عامة، وهي مجموع ما كتب في حقل التاريخ وعربناه بالتاريخيات. إلا أننا لم نكتف في هذا القسم بالتأريخ لكتابة التاريخ كما يفعل الكثيرون، بل وضعنا أنفسنا في مستوى أعلى وحاولنا تقديم نمذجة لأنواع المباحث التاريخية من منظور خاص. حددنا كل مبحث أو مسلك بالوثيقة المعتمدة، دون ما التفاتٍ إلى الانتماء المعلن (نفسانية، تين، اقتصادية ماركس، ليبرالية غيزو) أو الأسلوب المميزة (شاعرية ميشله، خطابية ماكولي، تجريدية فوستل) أو الموضوع المدروس (الإدارة، التجارة، الحرب). فعلنا ذلك هروباً من الغموض والالتباس. والآن نتساءل: هل يتولّد كل مبحث، كل نوع من الكتابة، حتماً وطبيعياً، عن سابقه؟ هل تتوحد كل المباحث في علم نسمّيه علم التاريخ؟ أجبنا في الفصل السابق [3.9] عن السؤال الثاني انـطلاقاً من ممـارسة المؤرخين المعاصرين وكان الجواب بالنفي. بقي علينا أن نجيب عن السؤال الأول.

هل كان واجباً على الإنسان أن يتعلّم التاريخ أولاً من القصص المروية، ثم من الأحجار، ثم من الأعمال الفنية، إلخ؟ هل تقنية التعامل مع معاهدة دولية تنفع في التعامل مع جدول أرقام أو مع بنية تعبيريّة؟ الجواب بالإيجاب هو المبرر الوحيد لنقول إن علم التاريخ واحد، يُعرف من مسلك واحد، وإن الانتقال من مبحث إلى آخر يسير في اتجاه توسيع وتعميق معرفتنا لأحوال الماضي.

3.10.2 الخبير والمؤرخ

نميز اليوم بين **الخبير**، مثلاً الكيميائي الذي يشتغل في مخبر ملحق بمعهد تاريخي، أو الأمين العريف التابع لمؤسسة أثرية المتخصص في ألبسة العهد الوسيط أو في أسلحة العهد الحديث، وبين **الراوية** الذي يسرد قصة محبوكة على معلومات محققة، وأخيراً **المؤرخ** الذي ينظر في السوابق واللواحق من الأحداث ليستخرج منها عبراً أو قواعد أو نواميس. يقال عادة إن الخبير المتخصص يخدم المؤرخ الذي يجب أن يجمع بين السرد والنظر دون أن ينقلب في النهاية إلى حكيم أو داعية لأنه يخرج عندئذ عن حدود المهنة. ماذا أفدنا من استعراضنا للأسطوغرافيا في هذه النقطة؟

أفدنا أن الأدوار الثلاثة بل الأربعة توجد دائماً بالقوة أو بالفعل في شخص واحد. يمكن لمتقصّي أخبار الماضي، في كل فترة زمانية، أن يتخصص ويصبح خبيراً أو أن يتحول إلى راوية أو إلى منظر، بل في الخبرة ذاتها، في الاطلاع على أحداث ماضية، توجد بالقوة رواية، أي حبكة تحمل ضمنياً نظرة إلى الإنسان والكون. لا غرابة أن تكون كلمة **تحقيق** من الأضداد. المحقق هو الخبير بالجزئيات وفي الوقت نفسه العالم ببواطن الأمور. لكن، وهذا هو المهمّ، في كل فترة تكون دائرة المعلومات، التي تغذّي الخبرة والرواية والدراية، محدودة. ثوقديد مؤرخ صاحب نظر لكن في حدود تاريخ اليونان، ابن خلدون إمام المحققين والنظّار لكن في حدود تاريخ الإسلام، والملاحظة نفسها تصدق على فولتير أو توكفيل أو تين، كل واحد منهم محدود الأفق، والحدّ هو بالطبع مجموع التاريخ المعلوم، أي مجموع **الوثائق** المحفوظة [1.1.2].

لا وجه للقول أن عهد المتخصصين، العارفين بالجزئيات، سبق عهد الرواة أصحاب السرد، ثم جاء عهد النظار، ثم عهد فلاسفة التاريخ. الواقع أن المتخصص موجود في كل فترة، وأنه يستطيع في كل لحظة أن يتحول إلى مؤرخ - فيلسوف - وإن لم يفعل ذلك هو بنفسه يأتي دائماً فيما بعد شارح أو معلّق يفعله نيابة عنه - إذ يتطلب ذلك عملية واحدة فقط، بسيطة وخطيرة في آن، وهي تعميم مجال الوثيقة المعتمدة. هذا باحث في الوثائق الفنية، في التماثيل كآثار عن أحوال الماضي، ما دام يعمل في نطاقه الخاص ولا يتعداه فهو خبير، أما إذا اقتنع أن كل وثيقة، مهما كان نوعها، فهي في العمق أثر فنيّ، وأن الأعمال الفنية وحدها تدلّ على تطور حقيقي للبشر، فإنه يتحول في الحين إلى مؤرخ له فلسفة ضمنية. وتلك الفلسفة هي المعروفة بالرومانسية. في صلب كل فلسفة تاريخية نجد هذا التوسيع والتعميم لمفهوم وثيقة خاصة (اللفظ، الحرف، الرقم، الحلم، إلخ).

3.10.3 العلوم المواكبة

تكلمنا في عدة مواضع عن العلوم المساعدة للمؤرخ. فعلنا ذلك جرياً على العادة لا عن اقتناع أنها فعلاً علوم. إن ما يسمّى بعلم النمّيات مثلاً أو الأنساب أو الخطوط الديوانية إلخ، هو في الحقيقة بحث في الجزئيات، ملخص لدراسات قطاعية يحرره خبير ليستعين به المبتدئون في المهنة ويجمع فيه المعارف التي تم حولها الإجماع. كل علم مساعد هو إذاً موجز لمكاسب حقل معرفي محدّد.

بالمقابل توجد علوم حقيقية نسميها نحن مواكبة للتاريخ لأنها تتطور بجانبه وتشاركه في المناهج والمفاهيم. نذكر بعضها هنا:

- اللغويات مع التاريخ بالخبر،
- القانون مع التاريخ بالعهد،
- النقد الفني مع التاريخ بالتمثال،
- علم الأرض مع التاريخ بالأثر الطبيعي،
- الاقتصاد مع التاريخ بالعدد،
- علم الحياة مع التاريخ بالموروث،
- علم النفس مع التاريخ بالحلم،
- علم العمران مع التاريخ بالمفهوم.

لا غرابة إذا لاحظنا وجود تقاليد عريقة ومتوازية في الكتابة التاريخية. نلمس الهمّ الأرخيولوجي [الأثري]، الاعتماد على الأنصاب والمباني والنقوش للدلالة على حادث ماض، عند ثوقديد وعند الجغرافيين العرب. نلمس الهمّ النفساني عند فيكو وميشله والهمّ العددي الإحصائي، ولو في نطاق التنجيم وأسرار الحروف، عند بودان وابن خلدون، والهمّ السوسيولوجي عند ثوقديد وابن خلدون وفولتير. وهكذا يمكن أن نكتشف لكل منهج جديد، نتج عن استغلال نوع مستحدث من الوثائق، روّاداً بين المؤلفين القدامى، بل قد يُعتبر المؤلف الواحد رائداً لمناهج عدّة[1]. صحيح أن الأرخيولوجيا، كمسلك علمي مستقل، نشأ في القرن التاسع عشر الميلادي والتاريخ العددي في القرن

(1) ترى جاكلين دي رومي أن ثوقديد هو رائد كل العلوم الإنسانية. ديوجين (مجلة اليونسكو) عدد 144 (1989) ص 3 إلى 17.

ويرى دارسون كثيرون أن ابن خلدون هو مؤسس الاجتماع والاقتصاد والتربية، والأنثروبولوجيا الثقافية، إلخ..

العشرين، ولكن نستطيع أن نؤكّد رغم هذا أن المناهج التي حدّدناها في الفصول السابقة، ووصفنا الكيفية التي طبقت بها في الدراسات الحديثة، تتساكن في مجال التاريخ وتتواجد أكثر مما تتتابع وتتوالد.

وهذه الظاهرة، ظاهرة التساكن، تشير إلى حقيقة في غاية الخطورة، وهي أن المناهج لا تكوّن نسقاً، لأن الوثائق (الشواهد) نفسها لا تكون مجموعة واحدة.

رأينا أثناء استعراضنا للأسطوغرافيا، كيف تُكتشف كل مرة وثيقة من نوعٍ جديد، كيف تحوّل جوامد إلى شواهد. الحجر الصمّ ليس هو التمثال، الاستمارة النفسانية ليست هي المعاهدة. الوثيقة الجديدة هي مادّة علم جديد ينشأ وينمو بتعريفها وتحقيقها وفحصها. وفي الوقت نفسه لا تكتسي الوثيقة صفتها التعبيرية إلا بتأسيس العلم المذكور. قبل تأسيس الأرخيات كان الحجر المنحوت أو المصقول موجود كحجر ومفقود كأثر. قبل فرويد كانت الشاهدة النفسية موجودة ومجهولة في آن.

وبما أن الوثيقة الجديدة مرتبطة بعلم مواكب مستحدث، فهذا دليل على وجود فجوة بالنسبة لما سبق من علم التاريخ. تشير الوثيقة إلى مستوى معيّن من النشاط البشري كان إلى ذلك الحين خفياً غير منظور. لا يجوز القول إذاً إن الوثيقة الجديدة تنمّي أو توسع المعارف السابقة بعد أن اتّضح أن التفكير (النظر) في التاريخ الإنساني كان إلى ذلك الحين يدور كله خارج الفعالية التي تشير إليها الوثيقة المستنبطة الجديدة. الوثيقة لا تدلّ على مرحلة لاحقة لمراحل سابقة، بل على درجة في معرفة الإنسان لنفسه. فهي تقدم وتنمية بالنسبة لمسيرة الفكر البشري لا على مستوى علم متنامٍ ومتّسعٍ باستمرار حول أحوال الماضي[1].

3.10.4 الفعاليات البشرية

نقول إذاً إن كل وثيقة تدل على نشاط معيّن من بين أنشطة الجنس البشري: الخبر هو مخلّف الإنسان الناطق [الذاكر]؛ العهد مخلّف الإنسان المتعاقد [السياسي]؛ التمثال مخلّف الإنسان الرامز [الفنّان]: الحجر مخلّف الإنسان الصانع؛ الرقم مخلّف الإنسان المنتج؛ الجينة مخلّف الإنسان الحي، الاستمارة النفسية مخلّف الإنسان الحالم؛

---

(1) داخل المبحث الواحد يتحقق تقدم (نقد النصوص مثلاً أو الإحصاء أو الحفريات أو الأساليب الفنية، إلخ، ولكن المرور من مبحثٍ إلى آخر لا يمثّل تقدماً بالمعنى الدقيق، إنما هو قفزة من علم إلى آخر. يتفكك علم التاريخ إذاً إلى مجموعة غير متناسقة من المباحث المستقلّة.

الأسطوغرافيا مخلّف الإنسان الراوي [الحافظ]. ونقف عند هذا الحدّ مؤقّتاً إذ من المحتمل أن تنكشف لنا فعاليات نحملها معنا الآن ولا نعرفها بعد. داخل إطار الاسطوغرافيا، وهذا معطى مفروض علينا، نتقيد بالتسلسل الزماني. لا نملك إلا أن نسجّل أن الإنسان رأى نفسه ناطقاً ومتعاقداً قبل أن يرى نفسه صانعاً أو منتجاً. فنقول هذا تسلسل حاصل لا أنه كان مقدّراً محتوماً. نسجّل كذلك بدون أي حكم مسبق أن المؤرخ لا يتعامل مع جميع أنواع الوثائق بالمنهجية نفسها، لأن العلوم المواكبة ليست في المستوى نفسه من التعميم والتنظير. هذا أمر تقرّه المعرفيات العامّة: علوم القول والرمز لا تتطابق تلقائياً مع علوم البيئة أو علوم الإنتاج. التسلسل الزماني، الذي نكتفي بتسجيله في نطاق الاسطوغرافيا، لا يترجم في تسلسل معرفي.

إذا انحصرت المباحث حتى الآن في ثمانية أنواع، اعتباراً لنوعية الوثائق، فإن المناهج المستعملة في الإفادة منها تنحلّ في ثلاثة فقط:

- منهج التأويل،
- منهج التفسير،
- منهج الإحصاء[1].

صحيح أن كل منهج يوافق نوعاً خاصاً من الوثائق: الإحصاء يوافق الجداول الرقمية، التفسير الآثار المادية، التأويل الأعمال التعبيرية، ولكن الأمر الأهم هو أن كل شاهدة قابلة للخضوع للمناهج الثلاثة: الأواني الفخارية مثلاً قد تدرس احصاءً وتفسيراً وتأويلاً، وكذلك المخطوطات الكتابية واللوحات الزيتية والمورّثات، إلخ.

وهكذا نصل إلى تجزئة ثلاثية شبيهة بالتي انتهينا إليها في خلاصة القسم الأول [1.4].

3.10.5 ثلاثية

قلنا إن التاريخ، كإنتاج فكري، كان بعد أن لم يكن وإن المؤرخ يبدو ولا يبدأ؛ في عمله توجد دائماً صفحة بيضاء تدلّ على أنه مسبوق بحوادث محجوبة عنه.

بدأ التاريخ المروي /المحفوظ/ المكتوب لما بدا شيء نسميه اصطلاحاً الوعي، وأعني الوعي بالماضي. لا يمكن تصور كتابة تاريخية بدون وعي سابق بالتاريخ. هذه

---

(1) لا يمكن الوقوف عند الأسطوغرافيا أو المنهجيات، لا بد من اقتحام ميدان المعرفيات.

اللحظة، لحظة الوعي، نقفز فوقها باستمرار، عندما نتكلم مثلاً على دين إنسان العصر الحجري أو السياسة الاقتصادية لقبيلة بدائية؛ نستطيع أن نغفلها [أي اللحظة] ولكن لا يمكن أن نمحوها. لا يتفق الدارسون هل التاريخ الواعي بنفسه بدأ مع هوميروس أو هيرودوت أو ثوقديد ضمن التأليف اليوناني، وضمن التأليف الإسلامي هل تحقق في عمل ابن إسحاق، أو الطبري أو ابن خلدون. . ولكن مهما يكن من أمر هذا التحديد، في نطاق تأليف قومي أو في نطاق التأليف العالمي، فلا بد من التمييز في كل حالة بين ما سبق تلك اللحظة وما لحقها. واللحظة نفسها تمثل بالضرورة نقطة البداية ـ النهاية [1.1.3].

التجزئة الثلاثية الجوهرية، لا بالنسبة للتاريخ الفعلي، ولكن بالنسبة للكتابة التاريخية هي: ـ ما قبل التاريخ
ـ التاريخ
ـ ما بعد التاريخ

وبما أنها أسطوغرافية أساساً فإنها ليست زمانية بقدر ما هي بنيوية. بالنسبة لكل مجتمع، وبالنسبة لكل فرد، هناك مستوى الوعي الذي يدرك بالذوق ومستوى اللاوعي الذي يخضع للاستنباط الحتمي، ومستوى التوقع الذي يعرف حسب قواعد الاحتمال. هذه تجزئة موضوعية نستطيع أن نربطها بالتجزئة المنهجية. منهج التفهم والتأويل موافق لمستوى الوعي في كل شاهدة تاريخية من أي نوع كانت؛ ومنهج التفسير الناتج عن التولدات الحتمية موافق لمستوى اللاوعي في كل شاهدة؛ ومنهج الاحتمال لضبط تطورات الممكن موافق لما قد يأتي بعد لحظة الوعي أينما وضعنا تلك اللحظة وكيفما كانت الشاهدة المعتبرة.

هذه خلاصة أولية مستخرجة من استعراضنا لأصناف التأليف التاريخي، سنزيدها تدقيقاً في الفصل [5.3.1].

القسم الرابع

الاستشراق

ويستدل بعلم الحديث على فضل المحدثين في حفظ الدين ونفيهم تحريف الغالين وانتحال المبطلين.

ابو بكر الخطيب

فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة.

ابن خلدون

4.1 المشكل

قلنا في الفصل السابق إننا لم نرتب التاريخيات اعتباراً لموضوعاتها. لو فعلنا ذلك، وجمعنا المؤلفات التي تتطرق لماضي الشعوب القاطنة شرق وجنوب أوروبا الغربية، بدون التفات إلى نوعية المناهج المستعملة، مقتصرين على المؤلفين الغربيين، لحدّدنا بذلك ما يسمّى بالأعمال الاستشراقية.

الاستشراق إذاً قسم من الأسطوغرافيا العامّة، موحد في موضوعه متنوع في مسالكه ومناهجه. لا فرق، من الوجهة النظرية، بينه وبين الدراسات الخاصة باليونان، أو بروما القديمة، أو بأوروبا الفيودالية. . لماذا نخص بالتحليل هذا القسم وحده؟ لأنه يمثّل بحدّ وجوده إشكالاً مثيراً.

لنلقِ نظرة عابرة على تاريخيات روما. توجد بالطبع مؤلفات أخبارية قديمة، حققت وطبعت ولا تزال تحقق وتطبع إلى يومنا هذا. انكبّ عليها المؤلفون الفلاسفة واستخرجوا منها دروساً أدبية أخلاقية وسياسية. تواصل عمل تحقيق النصوص الأدبية إلى أن أدرك ذرويته مع بارتولد نيبور (1776 - 1837)، ثم ظهرت مناهج الأثريات في القرن التاسع عشر فوظفها تيودور مومسن (المتوفى سنة 1903) لكتابة تاريخ روما السياسي، ثم جمع م. روزتوفتزف (المتوفى سنة 1952) كل المعلومات حول الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ثم استعمل رونالد سايم الإحصائيات لدراسة النخبة الحاكمة واستند جورج دوميزل إلى اللغويات لإعادة النظر في التأليف التاريخي الكلاسيكي نفسه[1]. من

(1) مارسل بورده، ملخص تاريخ روما (باريس 1969).

خلال هذه المناهج المختلفة تتنوع صور وأشكال روما، تبدو تارة موافقة، وتارة أخرى مخالفة، لنظرة الرومان إلى أنفسهم. يشارك في هذه الدراسات وعلى قدم المساواة المنتمون وغير المنتمين إلى العرق اللاّتيني، المعجبون وغير المعجبين بالحضارة الرومانية.

كان المفروض من الوجهة المنهجية أن يتمّ الأمر نفسه في حقل الإسلاميات. وبالفعل تميز القرن الماضي بتحقيق ونشر أمهات النصوص التاريخية وتألّق في العمل هذا، كما كان منتظراً، نجم المدرسة الألمانية، ثم ظهرت تآليف قيمة عن التاريخ السياسي (كايتاني وفلهوزن) ثم جمعت معلومات حول التطور الاقتصادي والاجتماعي (آدم متز وكلود كاهن وموريس لومبار)، ثم استعمل التحليل الاجتماعي، وأحياناً الإحصاء، لرصد نشأة وتفكك الأسر الحاكمة أو العالمة أو الشريفة (جاكلين سوبله ودومينيك ورفوْا)، وذهب البعض إلى سَبْر معاني الفن الإسلامي كما تجسَّد في الخط والزخرفة وتخطيط المساجد وتشييد القلاع والقصور (جورج مارسيه وأولغ غرابلر وجورج بابادوبولوس)[1]. كلما ظهر مسلك جديد في العلوم الإنسانية، واتضحت فائدته في دراسة حقل معين، يفكر أحد الباحثين في تطبيقه على الإسلام (آخر مثال على ذلك التأثير نظرية دوميزل في الأمثوليات)[2]. أين يوجد الإشكال إذاً؟ الإشكال هو أن ما يفعله دارس روما يبدو طبيعياً للجميع ولا أحد يعارض المبدأ. أما ما يفعله دارس الإسلام من غير المسلمين، وحتى من المسلمين أحياناً، فإنه يبدو بدعة في نظر جمهور المسلمين. لا نشير هنا إلى أغراض المستشرقين، فهذا موضوع كُتب فيه الكثير، الغث والسمين، النافع والضار، ما يدعو إلى التفكير والتأمل وما يدعو إلى التعجب والسخرية. نتجاوز هنا مسألة الأغراض والنوايا، لا نفياً لوجودها ولكن خوفاً من تمييع الموضوع. الإشكال، كما نراه، منهجي في الجوهر. على أي أساس منطقي عام، ظاهر واضح، يمكن للمرء أن يعارض تطبيق المناهج المعاصرة في دراسة التاريخ الإسلامي؟ وفي الحال يتّضح أن الصعوبة هي أولاً في التعريف. ماذا نعني بالتاريخ الإسلامي وماذا نعني بمنهج الاستشراق؟ يبدو رفض المسلمين، أو رفض بعضهم على الأقل، وكأنه تبرّم من العلم الموضوعي، ألا يمكن أن يكون الدافع أعمق من ذلك وأكثر تجرّداً؟ ألا يمكن

---

(1) جان سوفاجه [كلود كاهن]، مرجع. س.

(2) انظر أعمال محمد أركون الكثيرة والمتنوعة. تعرض لنقد من ليس له إطلاع على ظروف البحث في الغرب.

أن يلتقي الرافضون المسلمون مع روافض من نوع آخر، منضوين تحت لواء الأنثروبولوجيا الثقافية، في مقاومة امبريالية التاريخ الغربي؟ هذه نقطة تعرضنا لها فيما سبق، وسنتعرض لها فيما يلي من هذا الكتاب. نقرّر هنا بإيجاز منحاها العام.

تنبني المناهج التاريخية الحديثة، بكل أنواعها، على مسلمة، وهي شرعية محاولة فهم المؤرخ الحالي لأعمال الأجيال الماضية [3.7.1]. هذه المسلمة قد تكون محل نظر، ولكن بقبولها يقوم، وبرفضها ينهار، العلم التاريخي. لذا، اضطرت الأنثروبولوجيا الثقافية إلى اعتبار التاريخ خاصية غربية، لا ظاهرة آدمية عامّة [كروبر وليفي - ستروس]. هذا يعني أنها لا تؤسس كعلم مستقل إلا برفض التاريخ كعلم جامع، وإن قبلته كأحد مسالك المعرفة الإنسانية. هذا إن بقي الأمر، أي الهدف من دراسة التاريخ، محصوراً في الإدراك والفهم، أما إذا تجاوزه إلى الحكم والتقييم، على المستوى الاجتماعي وربما الأخلاقي، فإن رفض التاريخ يصبح سائغاً وربما واجباً. وهكذا، اعتماداً على هذا الموقف المنهجي العام، إن من يعارض الاستشراق، لا يعدو أن يقول: لا حق للمؤرخ المعاصر أن يجعل من مجتمع ماضٍ مادّة للتحليل والاعتبار. هذا المعارض لا يقبل في الأصل فهم الماضي انطلاقاً من بديهيات الحاضر، وأحرى حكم الحاضر على الماضي. ونلاحظ بالمناسبة أن الاعتراض المذكور هو عبارة محدثة لموقف قديم. حكم الحاضر على الماضي هو في كل الأحوال حكم بالرأي، ويقابله الحكم بالأثر الذي يعني قبول حكم الماضي على نفسه بدون زيادة ولا نقصان. يقول المعترض إذاً: يجب أن ندرس، أن نفهم، تاريخ الإسلام حسب منهجه. وهكذا نرى أن مشكل دراسة **التاريخ الإسلامي** لا ينفصل أبداً عن مشكل **المنهج** الإسلامي لدراسة التاريخ.

4.2 المنهج الإسلامي

توجد في هذا الموضوع مؤلفات كثيرة متفاوتة القيمة[1]. إذا تقيدنا بالسؤال المطروح، وأعرضنا عن التفاصيل، نستخلص منها النقاط التالية:

- إن معظم المؤلفات التي تسمّى عادة مراجع تاريخية هي في الواقع أدبية إذ الهدف منها، كما يقول أبو الفرج ابن الجوزي: «راحة القلب وجلاء الهمّ وتنبيه العقل»

(1) السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ (1940). ط ثانية بإشراف د. صالح العلي (بيروت. د. ت.)؛

فرانز روزنتال، تاريخ الأسطوغرافيا الإسلامية (ليدن 1968)؛

عبد العزيز الدوري، دروس في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت 1960).

(السخاوي ص 44). تتضمّن من جهة أيام العرب وأخبار اليمن وملاحم الفرس وأماثيل بلاد الرافدين، وهي مادة يستغلها القصاص والوعاظ، وتتضمّن من جهة ثانية تجارب الأمم التي تعني بالأساس سياسة الروم والتي تفيد بخاصة كتاب الدواوين. لا يمكن أن ندعي أن هذا النوع من التأليف يتبع منهجاً متميزاً، ما عدا بعض قواعد النقد الأدبي. إذا حصرنا الكلام في تاريخ إسلامي فيجب إهمال هذا الإنتاج لأنه غير إسلامي، لا من حيث المحتوى ولا من حيث البنية والأسلوب.

- الجزء الثاني، وهو الذي يهمنا، مكون بدوره من قسمين: أحدهما مرتبط بعلم الحديث والآخر بالفقه، ولكل واحد منهما منطق خاص به تترتب عليه نظرة متميزة إلى التاريخ.

الحديث هو مجموع أقوال وإشارات الرسول وفي الوقت نفسه العلم الذي يجعلنا نطمئن إلى صحتها. وبما أنه مبني على شهادة الصحابة فلا مناص من ضبط قواعد أداء وتلقي الشهادة أي قواعد القضاء بعدالة الشاهد. الحديث مادّة (متن) يقول عنها الخطيب البغدادي: «لما كان ثابت السنن والآثار، وصحاح الأحاديث المنقولة والأخبار، ملجأ المسلمين في الأحوال، ومركز المؤمنين في الأعمال، إذ لا قوام للإسلام إلّا باستعمالها، ولا ثبات للإيمان إلّا بانتحالها، وجب الاجتهاد في علم وصولها ولزم الحث على ما عاد بتعمير سبيلها». (الكفاية، 1988، ص 3). والحديث أيضاً منهج، يتلخص في: «معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته وما يتعلق بذلك من قدح وجرح وتوثيق وتعديل». (ابن الصلاح، علوم الحديث، 1986، ص 104). توجد إذاً في كل جيل جماعة تشهد على صحة الأقوال المنسوبة إلى الرسول، تلك الأقوال المؤدية لإقامة ظاهر الشرع. كل عضو من أعضائها يعرف على التحقيق طبقات المحدثين عبر الأجيال، وهؤلاء جميعاً، المعاصرون والسابقون، هم حفاظ الرسالة، القيمون على اتصالها واستمرارها، بالنسبة لذلك الجيل. الغرض إذاً من منهجية التعديل هو تحديد مسطرة ثابتة يتم بمقتضاها، في كل جيل، ضم حافظ جديد أو حفاظ جدد. فهي في الحقيقة والواقع مسطرة انتخاب فرد معين إلى الجماعة المعتبرة وفي الوقت نفسه مسطرة إقصاء المنتسب إليها بدون حق. وهذا الغرض بيّن واضح في كلام أبي بكر البيهقي (ت 458 هـ / 1060 م): «فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه. ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره. والقصد من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مسلسلاً بحدّثنا وأخبرنا، وتبقى هذه الكرامة

التي خصّت بها هذه الأمة شرفاً لنبيّنا». [ذكره ابن الصلاح ص 121].

أما الفقه فهو علم طرق تطبيق قواعد الشرع على واقعة ما، وهذا لا يتمّ إلاّ بمعرفة تفاصيل تلك الواقعة بجميع ملابساتها، أو كما قيل بمعرفة عوائد الجيل أو القوم. وهذه تدرك إما بالمشاهدة والمعاينة، كما في كتب الرحلات، وإمّا بالأخبار. وفي كلا الحالتين نحن أمام شهادة. هل هذه الشهادة، شهادة الرحّالة أو الإخباري، التي يعتمدها الفقيه في تطبيق قواعد الشرع، هي من نوع، وفي مستوى، شهادة الصحابي عن أقوال وأفعال الرسول؟ هُنا يكمن لبّ المشكل. أصل كل الأخطاء أن نسوّي ونماثل بين الشهادتين، الواحدة في شؤون دينية إسلامية، والثانية في أمور دنيوية وفي الغالب غير إسلامية. كل من المحدث والفقيه يحتاج إلى معرفة **الأوليات**، إلى ترتيب الحوادث على الزمان، أي إلى التأريخ بمعناه اللغوي الأصيل، لكن التاريخ، ونعني المادّة التاريخية، الذي يحتاج إليه الأول يختلف عن الذي يحتاج إليه الثاني في مضمونه وفي شروط معرفته.

تنحلّ التاريخيات، التي نسميها إسلامية بكثير من التجاوز، إلى نوع أدبي تمثّله أعمال ابن قتيبة والدينوري، ويوظفه القصّاص والأدباء وكتاب الدواوين لأغراضهم، ونوع ثانٍ تمثله مؤلفات ابن إسحاق والطبري، وهو في خدمة المحدثين، ونوع ثالث تمثله كتب المسعودي وابن خلدون، وهو خديم الفقهاء ومتولد عن منهجهم. لا يمكن أن ننعت الأنواع الثلاثة بأنها إسلامية. المنهج الوحيد الخاص بالإسلام، عقيدةً وشريعةً، هو المرتبط **بالحفظ**، أي بضمان استمرار الرسالة المحمدية مبنىً ومعنًى. والمحدثون أنفسهم يؤكّدون أن اتّصال الإسناد «هي خصّيصة هذه الأمّة الإسلامية».

4.3 تاريخ المحدث

نبدأ بمنهج **الجرح والتعديل**. يشبّهه البعض بما يسمّى عند المنهاجيين الغربيين بالنقد الخارجي، الذي يمثّل المرحلة الأولى في فحص الوثيقة التاريخية، أي النظر في شخصية القائل أو الراوي أو الناقل قبل الالتفات إلى معنى النص[1]. يقال عادة إن النقد الإسلامي، رغم دقته وصرامة قواعده، لا يتعدّى مستوى الظاهر. في هذا التشبيه شطط واضح، مردّه إلى اعتبار ما آل إليه المنهج بعد أن خرج من أيدي المحدثين وتطاول عليه الأدباء. نذكر أولاً أن المؤرخ الغربي الحديث لا ينظر في مضمون النصّ، لنفي صحة

---

(1) سينيوبوس، مرجع. س.، الفصل الأول من الجزء الثاني. نقد الخبير المدقّق مقابل نقد الباطن.

الوثيقة، إلاّ في حدود ضيقة جدّاً، لأن النقد الوضعاني هو بالضبط رفض استعمال العقل العامّ للحكم باستحالة وقوع الواقع [2.3.1]. ومعروف، أن فوستل اعترض على فولتير لأن هذا الأخير كان يفنّد حقائق تاريخية لا لسبب إلاّ لأنها كانت تبدو له غير معقولة. ونذكر ثانياً أن المحدثين المسلمين لا يمتنعون دائماً من النظر في المتن، وإلاّ كيف أمكنهم أن يحكموا بأن هذا الحديث غريب وذاك مضطرب، وأن يقولوا مع ابن الصلاح: «قد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها». (ص 99).

لكي نفهم نهج الحديث يجب أن نستحضر باستمرار المقصود منه. ويتّضح لنا (أي المقصود) عندما نقارن بين شروط التعديل عند نشأة العلم، وفي القرون المتأخرة. كان الشرط فيمن يحتجّ بروايته أن يكون: «عدلاً ضابطاً لما يرويه: وتفصيلُه أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظاً غير مغفّل، حافظاً إن حدّث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدّث من كتابه، وإن كان يحدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني». (ابن الصلاح ص 104 و 105). ثم يعلّق المؤلف قائلاً: «أعرض الناس في هذه الأعصار المتأخرة عن اعتبار مجموع ما بيّنا من الشروط. فلم يتقيدوا بها في رواياتهم لتعذّر الوفاء بذلك. ووجه ذلك من كون المقصود آل آخراً إلى المحافظة على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها. فليَعتبر من الشروط المذكور ما يليق بهذا الغرض». (ص 120).

ونعلق بدورنا على هذا النص، بعد التنبيه على أهمية كلمتي المقصود والغرض الواردتين فيه، إن قواعد التعديل، نقد الرواة وترتيب طبقاتهم، قد حرّرت في وقت محدّد، مهما يكن ذلك الوقت. فلم يعد في الإمكان تغييرها، سواء في اتجاه التشدّد أو في اتجاه التساهل. لذا نرى الخطيب البغدادي يرفض التساهل قائلاً: «لقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث من غير أن يسلكوا مسلك المتقدمين.. يكتبون عن الفاسق في فعله والمذموم في مذهبه، وعن المبتدع في دينه، المقطوع على فساد اعتقاده، ويرون ذلك جائزاً، والعمل بروايته واجباً، إذا كان السماع ثابتاً والإسناد متقدماً عالياً، فجرّ هذا الفعل منهم الوقيعة في سلف العلماء». (الكفاية ص 4). لكن ابن الصلاح الذي عاش ما يقارب القرنين بعد الخطيب البغدادي يعترف: «آل الأمر في معرفة الصحيح والحسن إلى الاعتماد على ما نصّ عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها، لشهرتها، من التغيير والتحريف». (ص 17). هذا فيما يعني الأحاديث، أمّا فيما يعني المحدثين فيقول: «فمن اشتهرت عدالته عند أهل

النقل أو نحوهم من أهل العلم، وشاع الثناء عليه بالثقة والأمانة، استغنى فيه بذلك عن بيّنة شاهدة بعدالته تنصيصاً». (ص 105). قد يظهر الثاني أقل تشدداً من الأول ولكن له سند قوي في موقف الإمام مسلم الذي يؤكد في مقدمة صحيحه ردّاً على من يشترط اللّقية في صحّة الحديث المعنعن: «لو ذهبنا نعدّد الأخبار الصحاح عند أهل العلم ممن يهن بزعم هذا القائل ونحصيها لعجزنا عن تقصّي ذكرها وإحصائها كلها».

إذا عدنا إلى القواعد التي تم الاتفاق عليها عبر القرون وهي الآتية: (1) لا رواية عن أهل البدع؛ (2) لا جرح في الصحابة؛ (3) جواز ترتيب الرجـال على طبقات؛ (4) النهي عن رواية الضعفاء؛ (5) النهي عن الحديث بكل ما سمع؛ (6) التعظيم من جريرة الكذب على الرسول.. إذا تمعنّا في هذه الشروط بدا واضحاً أننا أمام مسطرة دقيقة لمعرفة من ينتمي ومن لا ينتمي إلى جماعة الحفّاظ، المقصود منها ضمان استمرار الجماعة وحمايتها من التفتّت والانهيار. من يهمل هذا الجانب ـ أي أن منهجيّة الحديث هي مسطرة انتخاب أعضاء جماعة الحفاظ ـ ويراها فقط كطريقة مجردة وعامة لتعديل الشهود وتصحيح الشهادات، ينتهي إلى أحد القولين:

ـ إما أن باب النقد لا يزال مفتوحاً فيجوز لكل جيل أن يعدّل أو يكذب الأجيال السابقة، فتهتز مادة الحديث إذ ما كان صحيحاً بالنسبة لجيل، واجب اعتقاده والعمل به، قد يعود ضعيفاً فيكون اعتقاده غير ضروري والعمل به من المستحبات فقط.. بهذا تنقطع سلسلة الإسناد ويصبح لكل جيل دين خاص به،

ـ وإما أن باب التعديل قد أُقفل منذ زمان، فتنعدم الفائدة من علم الحديث ويصبح الجـرح غيبة (ابن الصلاح ص 92).

كلا الاستنتاجين مرفوض، أذ ينبني على فهم ناقص لمقصود الحديث الذي هو تعيين جماعة حفاظ الشريعة، أكثر مما هو طريقة عامّة لنقد الرجال وشهاداتهم في كل الظروف والأحوال.

الآن، وبعد هذه المقدمة، نتساءل: ما علاقة الحديث بالتاريخ وأي تاريخ؟

واضح أن المسطرة المذكورة هي في حدّ ذاتها مجموعة من المعارف حول **الأوليات**: من سبق من؟ من عاصر من؟ من انتسب لمن؟ ماذا قال فلان في فلان؟.. طريقة الجرح والتعديل، التصديق والتكذيب، هي في العمق معرفة متعلقة بـإثبات المعاصرة (ولا نقول اللّقية والمشاهدة) أو نفيها. ليس التاريخ حليف أو خديم الحديث

بل هو مداخل ملازم له. لا يُوجد محدث يحدث وهو غافل عن المواقتة (كرونولوجيا). جمع السخاوي أقوالاً كثيرة يدافع أصحابها عن التاريخ، ويعارضون الذامّين له[1]، وكلها تتلخص في فكرة واحدة وهي أن التاريخ في الحقيقة الوجه الآخر للحديث، لا يستقيم الثاني بدون الأول. لكن هذا التاريخ الملتصق بالحديث خاص بترتيب وتنسيق الأوليات، فهو إذاً التأريخ بمعناه الاصطلاحي الأصلي.

ونصل هكذا إلى نتيجة في غاية الأهمية، هي أن التاريخ المضمن في الحديث هو تاريخ المحدثين الحفاظ. يذكر الرشيد عند اتصاله بالإمام مالك لا العكس، وتذكر مدينة سبتة عند الكلام على مولد القاضي عياض وعنده فقط. منهج الحديث ليس منهج التاريخ عامّة، بل هو منهج دقيق ومضبوط لمعرفة تاريخ جماعة حفاظ الشريعة خاصةً. وفي هذا الارتباط تكمن قوته وكذلك خصوصيته. هل يمكن فصل المنهج عن الغاية كما أوضحناها؟ بعبارة أخرى هل يمكن أن نطبق منهج الحديث على غير الحديث، وإذا فعلنا ذلك هل يحافظ على متانته وتماسكه؟

قال أصحاب الحديث: منهجنا وحده يضبط المعارف أو بعبارة السبكي: «الجهل في المؤرخين أكثر منه في أهل الجرح والتعديل». (السخاوي ص 131 و132). فظن غيرهم أنهم، إن طبقوا الطريقة نفسها في الإسناد ونقد الرجال، أضفوا على تآليفهم صفة العلم. والعلّة مبسوطة عند الطبري في مقدمة **تاريخ الرسل والملوك**: «العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين، غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس». من يقرأ هذه الفقرة ويتمعّن فيها يستنتج أن الإخبار عن أحوال الماضي هو دائماً شهادة، أتعلق الأمر بقولٍ منسوب لرسول أو بعمل من أحد الملوك أو القياصرة. . ، وبالتالي كلّما طبقنا منهج التعديل على الشهود قاربنا معرفة الحادث على وجهه الصحيح. أمامنا أخبار لا تخالف في ظاهرها تلك التي نجدها في كتب الحديث، لماذا لا نطبّق في تمحيصها طريقة الإسناد، نصدّقها أو نكذبها، نصححها أو نضعّفها حسب درجة اطمئناننا إلى أمانة المخبر؟ هل هذه المماثلة مقبولة؟ هل ضابط العدل في الحديث النبوي يوجد حقاً في سائر الأخبار والأحاديث؟ هل الشروط المتفق عليها عند أرباب علم الحديث تتحقق لدى المخبرين إذ يخبرون عن غير المحدثين من المسلمين،

---

(1) «شرف العلم بهذا الفنّ معلوم والجهل به مذموم وليس هو مما قيل فيه علم لا ينفع وجهالة لا تضر. فإن ذلك مقول في علم الأنساب وهو في غير هذا». ابن فرحون، مما ذكره السخاوي ص 61).

وأحرى عن غير المسلمين من الماضين، علماً بأن الحفاظ يعتبرون الإسناد خصيصة إسلامية؟.

الواقع أن الكتّاب المسلمين لم يلتفتوا إلى هذه التحفظات، بل عمّموا منهج التعديل وتمادوا في التعميم إلى حدّ أنه أصبح مدعاة للسخرية، كما هو الحال في كتب الجاحظ والتوحيدي وفي قصص **ألف ليلة وليلة**. ومن لم يتقيد بالإسناد يعتذر عن ذلك كما يفعل ابن عبد ربه في مقدمة **العقد الفريد**: «حذفت الأسانيد لأنها أخبار ممتعة ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله ولا يضرّها ما حذف منه». اتصال الإسناد لا ينفع ولا يضر في هذا المقام، لماذا إذاً الاعتذار؟ المشكل ليس في أن يحذف الأديب الإسناد، إذ لا غرض له في إثباته، كل المشكل هو أنه يظن أن كل كلام، مهما كان مصدره وموضوعه، يجب أن يسند. كل إشكالات الاسطوغرافيا الإسلامية نابعة عن هذا التعميم.

4.4 تاريخ الفقيه

قال الإمام الشافعي ما معناه: قرأت التاريخ لأستعين به على الفقه. ويعلق أحمد الناصري موضحاً: «أن جل الأحكام الشرعية مبني على العرف وما كان مبنياً على العرف لا بد أن يطرد باطراده وينعكس بانعكاسه». (**الاستقصاء** ج 1 ص 3 و 4).

أي نوع من التاريخ يحتاج إليه الفقيه؟ يحتاج إلى الأوليات، إلى معرفة الأحداث المؤسّسة لكنه يحتاج بكيفية أخص إلى معرفة القواعد والنواميس التي تتسبّب في ثبات الأعراف واستمرارها، أو في تقلّب الأحوال وتغيرها. واضح بيّن أن كلمة تاريخ لا تحمل الدلالة نفسها عند المحدث وعند الفقيه، خاصة إذا كان هذا صاحب نزعة أصولية. التاريخ حسب متطلّبات المحدّث هو ما نجد عند ابن حجر، والتاريخ حسب مقتضيات الفقيه الأصولي هو ما نجد عند ابن خلدون؛ ولا غرابة إذا كان الأول يعادي الثاني ويتهمه بالانحراف والجهل بجلية الأخبار [السخاوي ص 313]. التاريخ الممتزج بصناعة الحديث، التاريخ حسب منظور ابن حجر وأسلافه في الصناعة هو: «الإنسان والزمان. ومسائله أحوالهما المفصّلَة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان في الزمان». (السخاوي ص 17)[1]. أما التاريخ المواكب لممارسة الفقهاء أصحاب الفتيا والأصوليين الميّالين إلى الحكمة، التاريخ حسب المدرسة التي ينتمي إليها المسعودي وابن خلدون، فإنه مفهوم ذو حدّين، أحدهما يمس علم الجزئيات والثاني يمسّ علم

---

(1) لا نظن أن هذا الكلام من إنشاء السخاوي أو ابن حجر. لا شك أنه من إنشاء بعض المتكلمين.

الثوابت والمتواترات. يقول ابن خلدون: «إن التاريخ هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل». ثم يزيد: «وحقيقته خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم». (ص 52 و 57). ويستتبع الاختلاف في التعريف اختلافاً في المنهج إذ يقرر صاحب **المقدمة**: «التعديل هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعها. .» (ص 61) هذا حكم واضح يحدد النطاق الذي يتعين فيه تطبيق منهج المحدثين، والنطاق الذي لم يعُدْ فيه يجزي فيفقد بذلك قوته الإقناعية. ويتابع ابن خلدون تحليله بتقديم معيار آخر يراه أعم وأقوى: «وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع». (ص 61). ويقول في المعنى نفسه: «فإن كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض». (ص 58)[1].

لا يهمنا في هذا المقام أن نتساءل هل طبق ابن خلدون فعلاً هـذا المعيار الموضوعي على مروياته في سائر ما كتب عن الماضي. يهمّنا فقط أن نثبت أن المنهج الخلدوني ـ ونقصد به منهج مدرسة الفقهاء الأصوليين والمتكلمين المتأثرين بالحكمة[2] ـ عريق في الفكر الإسلامي، ليس دخيلاً عليه، وأنه في ذات الوقت مخالف، إن لم نقل مناقضاً، لمنهج المحدثين. يقول ابن خلدون إنه سابق لا إنه ينافي ـ صحيح أن منهج المحدثين إسلامي صرف [الإسناد خصيصة هذه الأمة]، في حين أن منهج ابن خلدون إسلامي ـ يوناني بشهادة صاحبه نفسه (ص 63 إلى 65)، لكن هذا الفرق لا يسوغ تجاهله بالمرة عند الكلام على منهجية إسلامية في علم التاريخ. أمامنا إذاً منهجان داخل الأسطوغرافيا المسماة إسلامية: أحدهما مكتمل متماسك لكنه غير قابل للتعميم رغم

---

(1) إذا لخصنا كلام ابن خلدون في الجملة التالية: «التمحيص بطبائع العمران سابق على التمحيص بتعديل الرواة»، فإننا نستعيد حرفياً قولة الجاحظ: «دلائل الأشياء أشد تثبيتاً من أقوال الرجال».

(2) انظر طريف الخالدي، «المعتزلة والتاريخ» ضمن **دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي** (بيروت 1977)، وهي دراسة موجزة لمطهر بن طاهر المقدسي مؤلف كتاب **البدء والتاريخ**.

ادعاء الكثيرين، والثاني قابل من أصله للتعميم ولكنه لم يكتمل وبقي في طور التصور العقلي والتخطيط النظري.

نزيد قولنا هذا تدقيقاً وتفصيلاً. رأينا أن منهج الجرح والتعديل، اذ يطبق على المحدثين، يطابق مقصوده ومرماه وهو اتصال السند. وعندما يطبق على غير المحدثين، في مسائل تمسّ شؤون الدنيا في مجتمع إسلامي أو أخبار دول غير إسلامية، حينذاك يعود الإسناد لفظياً، غير محقق ولا مقنع، والتاريخ الناتج عنه إنما هو مجموع أخبار غير ثابتة ولا منسّقة، فلا يكون علماً رغم تظاهره بمنهج الإسناد. يبدو واضحاً أن قوة المنهج ليست فيه بل في استمرار جماعة الحفاظ وهو أمر غير محقق عند غيرهم[1]. أما المنهج المتولد عـن مقتضيات الفقه والفتيا بخاصة، إذ يجب تخصيص الأحكام العامة باعتبار عادات القوم، فهذا قابل للتعميم لأن الفقيه، وإن كان يتعامل أساساً مع أوامر الشريعة، فإنه لا يطبقها دائماً وبالضرورة في مجتمع إسلامي، حتى وإن كان الإسلام هو دين الحكام. فيحتاج إلى معرفة الأعراف، أي أسباب استقرارها وتغيرها، وهي أسباب عامّة تدلّ عليها قواعد متواترة. كل هذا يدعو إلى تجاوز العوارض إلى الثوابت.

وهنا يكمن جوهر القضية بالنسبة لموضوعنا، وأيضاً بالنسبة لمسألة طالما تاه في دروبها الدارسون والمتعلقة بأسباب انحطاط مستوى التأليف التاريخي الإسلامي بعد ابن خلدون. هذه السنن القارة والنواميس الثابتة التي يحتاج إلى تمثلها الفقيه الأصولي لاستنباط أحكامه، ويحتاج إليها المؤرخ لتمحيص أخباره، قد تكلّم عليها الحكماء في الماضي، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون (ص 64). كتبوا في الاجتماع البشري، في الاقتصاد المدني، في التدبير العائلي، في السياسة، في التربية، في التجارة، في الحرب، إلخ. استنبطوا قواعد تفسير استمرار بعض العادات واندثار البعض الآخر، فيمكن للفقيه أن يبني عليها اجتهاداته. إلا أن هذه المعارف قد تحولت إلى مرويات داخل المجتمع الإسلامي، وارث قسم مهم من المجتمع الهيليستيني. كيف كان يمكن أن يتقبلها القارىء الإسلامي؟ إمّا أن يأخذها كأخبار عن الأولين فيجري عليها، ولوشكلياً ولفظياً، قواعد الإسناد، فيعدّ ضمن الوعاظ وكتاب الدواوين؛ وإما أنه يمحّصها ليستوحي

(1) هذه نقطة جوهرية نبّه إليها ابن خلدون عند قوله: «فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة». (ص 61) المطابقة هي بين المنهج والموضوع فهي حاصلة مبدئياً في طريقة تعديل الرواة فيما يتعلق بالآثار النبوية مما فيها من أوامر شرعية، وهي غير حاصلة عندما يتعلق الأمر بحدوث وعدم حدوث الواقعات.

منها ضوابط إجرائية تزيد تدقيقاً وتفصيلاً، وربما تتغير شكلاً، مع تقدم المعرفة الموضوعية حول الكون والمجتمع إلى أن يحرر ويتبلور منهج يضاهي في دقته وتماسكه منهج المحدثين[1]. خطا ابن خلدون خطوات كبيرة في هذا الاتجاه، وما علم العمران إلاّ مجموع النتائج الجزئية التي توصل إليها، إلاّ أن تلك النتائج كانت حقاً جزئية، وما كان لها أن تكون سوى جزئية ومؤقتة بسبب القيود التاريخية المفروضة على ابن خلدون. فلم تتجاوز في الغالب مستوى التعريفات الشكلية. ممّا دفع خصومه إلى اعتبارها تلاعباً بالألفاظ. هل كان في مقدوره، أو مقدور غيره، في زمانه ومكانه، أن يؤسس العلوم الإنسانية التي تستطيع وحدها أن تعطي للمنهج المرتقب قاعدته الموضوعية؟ مجرد السؤال يغني عن الجواب[2].

وهكذا رغم جهود المسعودي والمقدسي وابن خلدون والمقريزي وكل من تأثر بين المؤرخين المسلمين بوصول الفقه وبالحكمة، لم يصل أبداً المنهج الذي تطلعوا إلى تحريره مستوى دقة وتماسك منهج المحدثين. فبقي هذا وحده المسيطر على الميدان، فأخضع بسبب سهولته ووضوحه كل علم وكل معرفة إلى قواعده، وعادت كل معلومة حول الماضي غير محققة، ما لم تدرك بمسلك الإسناد ولو كان ظاهرياً. تصحح أو تضعّف حسب جرح وتعديل راويها الشاهد عليها، حتى ولو كانت تتعلق بالمحسوسات كلون السماء وصلابة الأرض وبياض البشرة وعجمة اللسان[3]. المنهج الخلدوني نفسه،

---

(1) يبرر ابن خلدون محاولته في منظور تطوري قائلاً: «فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدّلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره، وليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده». (ص 53). هذه دعوة لم تسمع بل لم ينظر في الظروف المواتية لتحقيقها.

(2) من يرى في ابن خلدون رائد كل العلوم الإنسانية من اقتصاد وسياسة وتربية إلخ، على حق إذا اعتبر فقط الصورة والشكل المنطقي. أما إذا أراد المضمون فقوله مرفوض. يستحيل أن يكون ابن خلدون قد قال فعلاً ما اكتشفه بعده روسو وآدام سميث وباريتو وفيبر، إلخ. وهذه الملاحظة تصدق على كل الروّاد من أي أمةٍ كانوا.

(3) قد يقال: ولكن هذا الأمر مشترك بين المسعودي والطبري، بين ابن خلدون وابن كثير. لا شك أن النصوص تثبت ذلك. فيستنتج من هذا أن لا فرق بين فكر ابن خلدون وفكر غيره من المؤرخين المسلمين. يقال إن ابن خلدون مفكر مسلم تقليدي، لا أكثر ولا أقل. إن القائل يطالب ابن خلدون أن يكتشف وحده وقبل أوانه العلم الحديث، ما لم يطالب به أرسطو أو ديكارت أو هيغل. يجب أن نترك علم الكونيات [الكوسمولوجيا]، ما لم يكن في استطاعة ابن خلدون أن يعرفه على حقيقته وكان لا مناص له من اتباع أقوال معلّميه فيه، ونقف عند ما كان يمكن أن يعرفه. في هذه الدائرة=

الداعي إلى تقصّي النواميس والقواعد المتواترة، تحول بدوره إلى مرويات، لا يثبت بالملاحظة الدائبة، فيتجدّد مضموناً وشكلاً مع تجدّد الظروف والأحوال، بل بالرواية المسندة ليجمد على الشكل الذي تركه عليه مؤلفه. ما كان له أن يتطور إلى طريقة بحث موضوعية، إلى توضيح متواصل لطبائع الأشياء، إلا في ظل علوم طبيعية وإنسانية متأصلة هي الأخرى في الموضوعيات، والتي لم تنشأ إلّا عدة قرون بعد موت ابن خلدون.

كان من الطبيعي أن يتفوق منهج المحدث على منهج الفقيه الوصولي في دراسة التاريخ، أن يغلب ويُنسي تعديل الرجال استنطاق الأشياء، فيختزل التاريخ إلى ضبط الأوليات. هكذا تطورت الأمور في الحقل المعرفي الإسلامي، وحصل ذلك لأسباب موضوعية وإن لم تكن حتمية، إلّا أن هذا لا يمنع من القول أن المنهج الخلدوني هو أيضاً متأصل في الفكر الإسلامي.

4.5 الاستشراق

الآن، والآن فقط، يمكن أن نجيب عن السؤال المتعلق بالاستشراق بعد أن أثبتنا أن المحدث هو الذي، عندما يتكلم على تاريخ الإسلام، لا يعني تاريخ المجتمع بما فيه الأمور غير الخاضعة للشريعة، وإنما يعني فقط تاريخ الحفاظ على نص الشريعة. هذا الاختزال هو حدّ موقف المحدث[1]. فإذا عرفنا الاستشراق بهذا الموقف نفسه، وقلنا إن المستشرق هو أيضاً يختزل تاريخ المجتمع الإسلامي في تاريخ العقيدة، وجب ضرورةً أن نجري عليه حكم المحدثين على أنفسهم وغيرهم من مسلمي الدار. أما إذا وسعنا التعريف، وقلنا إن تاريخ الإسلام هو تاريخ المجتمع في أوسع معانيه، وقلنا إن الاستشراق، بالمعنى المعاصر غير التقليدي، يدرس هذا الموضوع الواسع، فيجب الحكم عليه من المنطلق الذي نحكم منه على مشروع ابن خلدون. فالحكم على الاستشراق يختلف باختلاف تعريفنا له.

تميز الاستشراق التقليدي [القرن التاسع عشر] بتحقيق النصوص، وتفوق في عمله هذا على التحقيق القديم وعلى من لا يزال يمارسه بين المحدثين. لكن هذا تفوق نسبي وموقّت، إذ قد يوجد بين القدامى والمحدثين من يكون في المستوى نفسه. والتحقيق

= المحددة تاريخياً نرى ابن خلدون يحتكم إلى الملاحظة والمعاينة، إلى فحص طبائع الأشياء دون التقيد بأقوال المحدثين. وهذا موقف له توابع خطيرة، هل رآها ابن خلدون بكل أبعادها؟ هذا هو سرّ المقدمة ومن يستطيع أن يدّعي أنه حلّ جميع ألغازها؟

(1) انظر كتابنا ثقافتنا في منظور التاريخ (1983) ص 183 إلى 184.

على أي حال صناعة تكتسب بالدُربة والمثابرة، ولا يحوم حوله جدال نظري. إذا أخذنا **اغناتس غولدزيهر**[1] ممثلاً على هذا الاتجاه، أدركنا في الحال أين يكمن الإشكال. لقد أقدم على دراسة، تمحيص، الحديث دون أن يتقيّد بمنهجه، ظناً منه أنه في حلٍّ منه، وأن طريقته النقدية أشمل وأدق من مسطرة الجرح والتعديل. إلاّ أن هذا الموقف هو بالضبط ما رفضه مبدأ الحديث، أي ما تأسس الحديث كعلم وصناعة بدحضه وتفنيده [نص الإمام مسلم والخطيب البغدادي]. إذا كان المحدث الحافظ يرفض رواية المبتدع ويقول: «كما يستوي في الكفر المتأول وغير المتأول، يستوي في الفسق المتأول وغير المتأول». (ابن الصلاح ص 114)، فكيف يتصور أن يقبل رأي غولدزيهر في سند أو متن أي حديث؟ أثبتنا أن الحفّاظ لا يضمّون إلى جماعتهم، لا يعتبرون حافظاً مؤتمناً على نص الشرع، إلا من تقيد بالشروط المتفق عليها منذ تأسيس العلم، ومن زاد شرطاً واحداً فلا يقبل منه. ويبعد من الجماعة المعتبرة من يتشدّد ومن يتساهل في تطبيق الشروط، وإذا ما تمسّك بموقفه وأراد أن يكون مذهباً لوحده عدّ سفيهاً.

بما أن غولدزيهر لم يفهم منطق الحديث فإنه لم ينتبه إلى أنه حوّل مادته إلى مجموعة معلومات تاريخية لا فرق بينها وبين سائر المعلومات. يظن أنه يتكلم على الحديث في حين أنه يتكلم على الآداب. فيحتج بكتاب **الأغاني** على كتب السنة (ص 57 وما بعدها). إن المستشرق التقليدي، من طراز غولدزيهر، يحشر نفسه ضمن أصحاب التعديل، ويريد أن يفعل اليوم، بوسائله الخاصة وبمنهجه الخاص، ما فعله أصحاب **الصحاح**، كما لو كان يجوز له أن يقوم، هو، بعملية إصلاح وتصحيح بتأليف كتب صحاح جديدة[2]. نعبّر على الفكرة نفسها على مستوى المنهج ونقول إن غولدزيهر يحوّل المادة الحديثية إلى مادّة أدبية لكي يستطيع أن يبدي فيها رأيه، ثم بعد ذلك يعارض برأيه ذاك رأي الحفاظ. الخطأ المنهجي واضح، ليس في التحويل الأول، لأنه ممكن ومشروع، بل في الانعطاف والعودة على الأعقاب. هذا الأمر يرفضه بالطبع المحدث الحافظ، ويرفضه كذلك غيره في ميادين أخرى، لأن الإشكال يمس منهج

---

(1) غولدزيهر، **دراسات في الحديث**، ترجمة. ف. (باريس 1952).

(2) وهذا بالضبط ما دفع هاسيلتن جيب في كتابه **الاتجاهات المعاصِرة في الفكر الإسلامي** (1947) إلى أن يقارن بين الوعي بالتاريخ، الوعي بتغير الظروف والأحوال وبين **الإصلاح الديني**، بمعناه الأوروبي البروتستانتي، خاصة عند لوثر. لم يدرك أن المقارنة الصحيحة يجب أن تكون مع منطق الإصلاح المضاد داخل الكنيسة الكاثوليكية. وبما أن جيب لم يدرك مقصود الحديث فإنه لم يدرك المنطق الخلدوني وكان أول من ادعى أن فكر ابن خلدون تقليدي صرف.

العلوم الإنسانية، بعدم التمييز بين الإيمانيات والعلمانيات أو بعبارة أخرى الوصفيات والحُكْمِيات [**الإنشائيات** بتعبير ابن خلدون][1]. يلتقي الاستشراق التقليدي، من جهة مع الحديث إذ يلخص مجموع التاريخ في تاريخ الحفظ، ومن جهة ثانية مع الآداب إذ يطبق منهج الحديث على مادة يكون قد حولها إلى أخبار ونوادر كما لو كان مقصود الحديث هو تعليم الناس آداب الدنيا. وكما أن الحافظ لا يرضَى على الأديب فإنه لا يرضى على المستشرق، والرفض في الحالتين خاضع لاعتبارات منهجيّة، لا لدوافع ملّية أو سياسية بالأساس.

ما القول الآن في مشروع آخر يهدف إلى دراسة المجتمع «الإسلامي» بكل تفريعاته ـ وضعنا كلمة إسلامي بين مزدوجتين للتنبيه على أن المعنى أوسع بكثير من الإسلام المحدّد بطرق الحفظ على نص الرسالة؟ والمشروع يتجاوز في منهجه استثمار الشهادات، أي الأسطوغرافيا الإسلامية التقليدية، إلى استنطاق الأشياء بتوظيف مختلف العلوم المعاصرة، تلك التي فصّلنا مسالكها في الصفحات السابقة. هل نسمّي هذا المشروع استشراقياً، لا لسبب إلا لأن غالبية القائمين به أو الداعين إليه من الغربيين، دون الالتفات إلى أنه يتفق في العمق مع المشروع الخلدوني المتولّد عن أغراض ومقاصد الفقهاء الأصوليين؟ إذا أسميناه استشراقياً فهو بالطبع غير استشراق غولدزيهر. الحكم على هذا غير الحكم على ذاك.

يمكن اعتبار الاستشراق الثاني تطويراً لخط عريق في التأليف الإسلامي ذاته. لقد أوضحنا ذلك بما فيه الكفاية. إلا أن ما كان عند ابن خلدون ومدرسته مجرّد أمنية، أو مخطط نظري، أو مسألة تعريف، أصبح اليوم مسلكاً دقيقاً ومكتملاً يقوم على الفحص والتحليل والمقارنة. والإشكال الذي كان يواجه غولدزيهر لم يعد مطروحاً. إن الانتماء القومي أو الملّي أو السياسي لا يزال يؤثر في المواقف والأقوال، لكن هذه الظاهرة لا تخصّ مجتمع المسلمين، ولا تمس بحال جوهر القضيّة الذي هو، كما قلنا مراراً، منهجي.

لا يمكن إذاً تعريف الاستشراق بمنهج واحد. إنه يحتوي على منهجين متعارضين،

---

(1) قلنا إن القضية تهم الأنثروبولوجيا الثقافية عامّة. يواجهها جميع أصحاب الديانات السماوية (مفهوم المدينتين عند أوغسطين، التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي عند بوسويه. إلخ. ويواجهها الكتاب المسلمون المعاصرون من طه حسين، **الفتنة الكبرى** (1947)، إلى هشام جعيط، **الدين والسياسة في فجر الإسلام أو الفتنة الكبرى**، بالفرنسية (باريس 1989).

تماماً كما هو حال التأليف الإسلامي، وأكبر خطأ نرتكبه، قبل الحكم عليه، هو عدم التمييز بينهما[1]. الأول مبني على شهادة الرجال، فهو قوي وقويم في أيدي المحدثين الحفاظ المسلمين، وهو ضعيف متهافت في أيدي غيرهم بين المسلمين من أدباء ووعّاظ وكتّاب دواوين، وهو متناقض مشوّه في أيدي المستشرقين التقليديين. ظنّ البعض أن هذا المنهج خاص بتمحيص الرواية الشفويّة، أياً كان مصدرها، فيمكن تطبيقه خارج إطاره الأصلي، مثلاً لنقد الأخبار الإفريقية [3.1.5]. هذا الاستنتاج سليم في ظاهره فقط، ويقال فيه ما قلناه في منهج الإخباريين الأدباء. صحيح أن مسلك المحدثين على مستوى الرواية، لا ينفصل عن مفهوم الحديث بمعناه اللغوي [أي الرواية الشفوية]، وأحاديث الرسول قيدت في كنانيش منذ عهد الرسالة[2]، لكن هذا لا يعني أن مقصود الرواية الحديثية هو الرواية بذاتها [راجع كلام الخطيب البغدادي ضد طلاب الخبر لمجرد الخبر]، فهي رواية حديث منسوب إلى نبي يخشى الراوي تحوير معنى وتحريف لفظ حديثه. كل ما يمكن أن يقال، والحال هذه، هو أنه إذا وجد في المجتمع الإفريقي جماعة تشبه في هيئتها ودورها جماعة الحفاظ، وكان لها ضابط يضمن استمرارها، فلا بد أن يكون ذلك الضابط شبيهاً بمنهج المحدثين المسلمين. أما تطبيق المنهج على المجتمع الإفريقي بالسحب والتعميم، لأنه مجتمع أمّي كما كان المجتمع العربي إبّان الرسالة، فإن ذلك يولّد معرفة لا تتعدى ما نقرأ في كتب الآداب الإسلامية.

لكل هذه الاعتبارات نحكم على المستشرق، الذي يَروم تجاوز منهج الحديث في دراسة الحديث، أنه يقول برأيه، ورأيه لا وزن له لدى الحفاظ[3] لأنه بذلك ينفي من الأساس مفهوم الحفظ.

أما المنهج الثاني فإنه مبني على دلائل الأشياء [شهادة الشواهد]، إلّا أنه عكس الأول، لا يستقر على حال بل يتطور باستمرار بحسب تعدّد وتجدّد المسالك المؤدّية إلى

(1) قد يقال: هذا التميز هو بين المجتمع والعقيدة، الدنيا والدين، ورأي المسلمين فيه معروف. الواقع هو بالضبط أن رأي المسلمين فيه غير معروف. ما هو معروف هو قول بعض المتأخرين الذين يدعون الإجماع بدون حجّة. ما يهمنا هنا، أي على المستوى المنهجي، هو أن التمييز موجود في الفكر «الإسلامي» نفسه وفي صور متعددة: حديث/ أدب، شرع/عرف، أثر/ رأي، حديث/ فقه، إلخ..

(2) هذا ما توصل إليه البحث المعاصر، عكس ما كان يظنه الاستشراق الأول.

(3) إن المستشرق التقليدي يحاور الحافظ ولا يهمه رأي غيره. هذا هو لبّ موقف جيب عندما يقول إن الإسلام لم يعرف إلى الآن إصلاحاً حقيقياً. والحافظ هنا هو كل من قلّد جماعة الحفاظ، أي كل مسلم مؤمن متقيد بقواعد السنّة.

استنطاق الأشياء. لا مسوّغ للقول إن أحداً من المؤرخين المسلمين أو من المستشرقين التقليديين قد أتقنه. فهو من أصله ومبدئه قابل للتعميم داخل وخارج المجتمع الإسلامي، لأنه يرصد الثوابت في المجتمع كمجتمع، أي في المجتمع البشري بدون تخصيص. ولذلك استنبط في آن من أصول الفقه ومن مدارك الحكمة ومن تجارب الأمم. ليس غريباً ولا دخيلاً على التأليف الإسلامي، لكن يجب على من أراد تطبيقه أن يأخذه على حاله الآن، في شكله المتكامل المتطور، لا على صورته الأولى عندما كان مجرّد تخمين وتطلّع. وفي الوقت نفسه لا يجوز أن يحل محل منهج الحديث لدراسة الحديث لأنه يجعل ضمنياً من الحديث مادّة أدبية.

إذا قبلنا هاتين القاعدتين: (1) تطبيق المنهج الخلدوني في صورته الحالية، بعد ازدهار العلوم الطبيعية والإنسانية، على المجتمع الإسلامي، دون تطبيقه على ما يخص حفظ السنة؛ (2) تطبيق منهج الحديث على حفظ السنة دون تعميمه إلى ما هو غير الحديث، نكون قد رفعنا اللبس والإشكال فيما يتعلق بالاستشراق ويكون حكمنا، في حالة القبول أو الرفض، مرتكزاً على مقتضيات منهجية مجردة، لا على اعتبارات ملّية أو سياسية.

ينشأ الإشكال في مسألة الاستشراق بارتكاب خطأ تعريفي: وهو الادعاء أن تاريخ الحفاظ، تاريخ وسائل حفظ الشريعة [السنة] هو كلّ /تمام/ نهاية التاريخ الإسلامي، وبالتالي إن منهج الحديث هو المنهج الإسلامي الوحيد في اقتناء كل المعارف، بمعنى أن كل المسالك الأخرى إمّا متفرعة وإما غريبة عنه. والواقع أننا إذا عدنا لنتصفح بإمعان الأسطوغرافيا الإسلامية[العامّة لا أسطوغرافيا المحدثين فقط] نجد أن المؤرخين أولاً يميّزون بين تاريخ الإسلام كشريعة وتاريخ المجتمعات الإسلامية [أي التي تأخذ الشريعة قانوناً عامّاً]، وثانياً يضعون تاريخ المجتمعات الإسلامية ضمن التاريخ البشري العام، وإن هم اعتمدوا منهج الحديث لدراسة الإسلام كشريعة فإنهم حاولوا، وحاولوا جادّين، إبداع منهج مستقل لدراسة الإسلام كدولة، ولا ينقص من أهمية المحاولة كونها لم تتبلور، وتكتمل كما فعل العلم الحديث.

بناء على. هذه المقدمة التي تبدو لنا مدعومة بأعمال المؤلفين المسلمين من الدينوري إلى الجبرتي مروراً بالمسعودي ومسكويه والمقدسي وابن خلدون إلخ، نخلص إلى ما يلي:

إذا قلنا إن التاريخ الإسلامي هو تاريخ حفظ الرسالة وجب تطبيق منهج الحديث

على مضمون الشريعة فقط، وكل من تجاوز هذا الحدّ وطبق المنهج على غير موضوعه، أو طبق منهجاً مبتدعاً لدراسة الحديث [كحديث]، فكلامه مرفوض، كلام القصّاص وكتاب الدواوين والأدباء المسلمين، ومرفوض كذلك كلام المستشرقين للسبب نفسه.

أما إذا قلنا إن تاريخ الإسلام هو أوسع وأعمّ من تاريخ طرق الحفظ على نص الرسالة، وإنه تاريخ المجتمع الذي وإن أخذ الشريعة المحمديّة دستوراً لحياته، فإنه خاضع دائماً لنواميس عامّة لأنه مجتمع بشري، وجب الاعتماد على منهج آخر، منهج قال به قسم من المسلمين إذ كان الفقه، باعتباره طريقة تطبيق الشريعة على المجتمع، أحد أسباب تأسيسه، لكنه منهج بقي غير مكتمل، في الإطار الإسلامي، ولم يصل إلى مستوى تقنيات الحديث إلاّ في ظل العلم المعاصر. هذا المنهج عام بالتعريف، لا يخص مجتمعاً دون آخر، فلا داعي إلى حصره في نطاق الاستشراق، لا داعي إلى جعله نظرة الغرب على الشرق الإسلامي. حيثما توافرت الشواهد المادية، وكلما نجح الدراسون، أياً كانوا، في تطبيق المنهج المذكور عليها، تولد عن كل ذلك علم تاريخي، محدد في موضوعه، عامّ في شكله ومسلكه، يقبل أو يرفض حسب مسطرة محدّدة، غير مسطرة التعديل، ولا يهم أن يعرف أن صاحبه من المِلّة أو لا، لأن الشهادة من الأشياء وليست منه.

عندئذ يكون الاستشراق قد ذاب في العلم الموضوعي.

هذا بالطبع على مستوى المنهج، دون اعتبار للأغراض والنوايا.

مفهوم التاريخ

المفاهيم والأصول

عبد الله العروي

مفهوم التاريخ

الجزء الثاني

المفاهيم والأصول

المركز الثقافي العربي

الجزء الثاني

المفاهيم والأصول

القسم الخامس

منطق المؤرخ

الفصل الأول

المشكل تاريخيا

التاريخ هو معرفة الدقائق والخصائص والمميزات

ميشله

5.1.1 مدخل

سنحاول في القسم الخامس من هذا الكتاب استعراض ما اقترحه بعض الدارسين من حلول للإشكالات التي أشرنا إليها في القسم الثاني [مفاهيم].

قلنا إن الباحث المعاصر في أمور الماضي لم يعد يفرق بين الحدث والوثيقة، بل يضع هذه في المرتبة الأولى. الحدث بالنسبة إليه استنتاج وليس معطى ينطلق منه. عملية النقد هي في أساسها مجموع الاجراءات التي تؤكد انتساب الحدث إلى الوثيقة وبالتالي قد يبقى الحدث في مستوى الظن دون أن يستطيع الباحث أبداً أن يقطع بصحته. والنقد لا يسمّى نقداً إلا لأنه ينقض رواية سابقة كانت تضع الحدث قبل الوثيقة ولا يلتفت إلى هذه، في حالة وجودها، إلا لتأكيد المعلوم. ما يثبت الحدث في منظور التقليد هو اتصال السند، والسند بمثابة وثيقة (شاهدة) حيّة ناطقة معبرة لا تساويها، وضوحاً وبياناً، أية شاهدة مادية.

سنطرح في هذا القسم أسئلة تدور حول جهد المؤرخ. لذا، أمّ المشكلات تنشأ من صعوبة، استحالة حسب البعض، الارتقاء من الشاهدة إلى الواقعة، من الأثر إلى عين الخبر، من منطق المؤرخ إلى مصير التاريخ. والسؤال نفسه لا يتصور إلا في المنظور النقدي المعاصر، بل يتماهى معه، إذ لا فرق في المنظور التقليدي بين المؤرخ والتاريخ [التاريخ المروي والتاريخ الواقع]. يتكلم التاريخ بلسان المؤرخ فيمكن القفز مباشرة من الرواية إلى الفلسفة، من كتابة التاريخ، موضوع المنهجية، إلى «خطاب» التاريخ، موضوع الثيولوجيا [الكلاميات] (1).

لخص أحد الكتاب «أن المؤرخ اليوم يجيب عن الأسئلة التالية: مه؟ متى؟ أين؟ لمه؟

(1) لا يفهم الكتاب «التقليديون» قضايا معرفيات التاريخ فنراهم يخلطون باستمرار مسائل منهجية بأخرى فلسفية، دون الانتباه إلى دور المؤرخ في تكوين التاريخ.

أسئلة يجب عنها كذلك، كل في حدود خبرته واختصاصاته، الشرطي والقاضي والخبير والقصاص والصحافي. . يجيب عنها المؤرخ، إلاّ أنه يجيب إذا فعل ذلك بداهةً، أما إذا توقف ليفكر ويتأمّل فإنه ينقطع ويعجز عن استئناف الكلام. عند التأمل يبدو له كل لفظ من ألفاظه العادية مشكلاً. مثلاً، يقول بداهةً: نشأ المولى عبد الرحمان بن هشام في تافيلالت. القول صحيح في ظاهره، لكن إذا سألنا: من عبد الرحمان هذا؟ بدا الخلل جلياً في كلام المؤرخ إذ يستبعد أن يكون قد نشأ في تافيلالت رجل واحد اسمه عبد الرحمان واسم أبيه هشام. إذا قيل: بل المعني هو السلطان العلوي المغربي، فواضح أن لا أحد يُولد سلطاناً. جملة بسيطة عادية وتتهافت بمجرد ما ننظر فيها. قد يقال: هذه سفسطة. فائدتها فتح باب النقاش في منطق المؤرخين، أي في بنية كلامهم العادي. هذا فيما يتعلق بالجواب عن سؤال مه؟ لنعطي مثالين على السؤالين: أين ومتى؟ نقرأ أن المؤرخ تاقيت نشأ في فرنسا وأوغسطين في الجزائر والإدريسي في المغرب وابن خلدون في تونس، إلخ. هل يستقيم هذا الكلام؟ هل صحيح أن فرنسا والجزائر، إلخ، كانت موجودة بالمعنى الذي تفهم به هذه الأسماء اليوم؟ ألا نرتكب هنا أم الخطايا بالنسبة للمؤرخ أي خلط الأزمنة أو خطأ اللاّتوقيت؟ نقرأ عند البعض أن الموسيقار البولوني شوبان ولد يوم الثالث والعشرين من شباط/فبراير. وعند البعض أنه ولد يوم الثالث من آذار/مارس. ونعلم أن الاختلاف لا يرجع إلى خطأ مطبعي أو إلى جهل، بل الواقع أن اليوم نفسه يوافق الثاني والشعرين من الشهر الثاني في تقويم، واليوم الثالث من الشهر الثالث في تقويم آخر. ينتج عن هذا الاختلاف في الترقيم أنه يعود من المستحيل القيام بعمل مستحب عند الكتاب المسلمين ونعني جمع من ولدوا في اليوم نفسه ضمن طبقة واحدة. نكتفي بهذه الأمثلة ونتساءل: عندما يجيب المؤرخ، مثل غيره، هل يجيب فعلاً أم يتوهم أنه يجيب؟

هذا التساؤل تعرض له مفكرون كثيرون أثناء القرن التاسع عشر للميلاد وتعددت في شأنه الآراء، بل أصبح ميدان تخصص داخل الدراسات الفلسفية. إذا كانت فلسفة التاريخ التأملية تروم الكشف عن المصير، عن الغاية الخفية من تعاقب الحوادث، فإن ما يسمّى بفلسفة التاريخ النقدية لا تعدو تحليل الإجراءات التي يقوم بها المؤرخ عندما يتعامل مع الشواهد[1]. لم يستفد المؤرخون المحترفون من هذا النقاش لأنهم لم يشاركوا فيه إلاّ نادراً وحتى في حالة المشاركة فإنهم يقتصرون على المنهجيات. في القرن العشرين للميلاد غلب على الكتابات في هذا الباب الطابع الفلسفي الصرف، المنطقي واللغوي. الملفت للنظر أنه بقدر ما يستقلّ الفلاسفة المحترفون بالموضوع بقدر ما يتمّ الإعراض عن ممارسة المؤرخين

(1) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ *1951* ت. ع. (القاهرة، 1962)، ص 14 إلى 33.

المعاصرين والاكتفاء بفحص كتابة المؤرخين القدامى، فنرى البعض يقتصر على كتابة توقديد والبعض على مدرسة فون رانكه.

أرجأنا النظر في منطق المؤرخ إلى ما بعد استعراض أنواع الكتابة التاريخية. ولقد اتضح الآن أن الخلاصة التي خرجنا بها، من عدم تناسق أساليب الكتابة التاريخية وانتفاء التولّد الضروري بين حقول المعرفة التاريخية، تحدّ من أهمية عدد كبير من التساؤلات التي طالما كثر حولها الجدل منذ نهاية القرن الماضي. لا فائدة إذاً في تلخيص هذا الإنتاج الضخم الذي شارك فيه بكيفية متميزة كل من الألمان والفرنسيين والأنجلوساكسونيين. نكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط لأننا نتعرض لتوابعها في الفصول اللاحقة.

5.1.2 الإشكالية الألمانية

كانت ألمانيا منذ الإصلاح الديني أرضاً خصبة بالنسبة للتأليف التاريخي والبحث في منهاجه. فتولّدت عن هذا النشاط الكبير نظرة خاصة تمثّلت في تاريخانية فون رانكة وهيغل. سادت سيادة مطلقة على الفكر القومي الألماني إلى غاية أواسط القرن الماضي حيث انهارت بسرعة مدهشة وتركت الميدان لأدلوجة أخرى استوحت بعض حوافزها من انجازات علوم الطبيعة. فتغلبت النظرة المادية إمّا في شكل وضعاني كونتي، وإمّا في شكل جدلي ماركسي. وتعرضت التاريخانية لنقد لاذع. ثم بعد حين جاء الردّ في صورة معرفياتية بطرح أسئلة كانتية نقدية على المادة التاريخية. ما هي الشروط المنطقية لكي تكون المعرفة التاريخية متماسكة ومطابقة لمادتها؟ انتعشت التاريخانية إذاً ولكن في ثوب جديد. إذا كانت في السابق ذات طابع فلسفي وروحي وحتى كلامي [ثيولوجي]، فإنها أصبحت ذات نزعة منهجية منطقية صرف. وضع أسسها كل من فيلهلم ديلتاي وهانيريش ريكرت وأعطاها شكلها النهائي ماكس فيبر[1]. سنركز على ما يجمع بين هؤلاء المفكرين الثلاثة، دون الالتفات إلى ما يميز كل واحد منهم، ونكون هكذا قد وصفنا في خطوطها العريضة معرفيات العلوم الإنسانية وضمنها التاريخ.

1 ـ لا تختلف علوم الطبيعة عن التاريخ بالموضوع (المادّة الجامدة مقابل الإنسان)، ولا بعامل الزمان (الحاضر مقابل الماضي)، بل بنظرة العالِم واهتمامه. يدرس عالم الطبيعيات الكليات أي القوانين المتواترة المتّسمة إذاً بالاستمرار والدوام، في حين أن المؤرخ يدرس الخصوصيات، والحالة الخصوصية لا تعني بالضرورة الوحدة والانفراد، الحالة التي لا ثاني لها، بقدر ما تعني الصورة التي يتعين بها القانون العام. نفس العينة التي يدرسها البيولوجي أو السوسيولوجي بمنطقه يدرسها المؤرخ بمنطقه: التعارض هو إذاً بين اجراءين معرفين. يقول

---

(1) أرون، فلسفة التاريخ النقدية [1938] (باريس 1969).

ريكرت: «نفس الواقع يكون طبيعةً عندما نرى فيه مميزاته العامّة ويكون تاريخاً عندما نرى فيه الخاص». (ص 57). إن المعرفة حسب القوانين (النواميس) الطبيعية لا تملأ وحدها كل حقول المعرفة، بل يبقى المجال مفتوحاً لدراسة الخصوصيات في كل مظهر من مظاهر الواقع، كونياً كان أو بشرياً، مادياً كان أو ذهنياً[1]. لا يمكن منطقياً أن ينحلّ التاريخ في الطبيعيات كما يتخيل المادّيون. المفهوم الأساسي في هذه النقطة والذي يميز معرفياً منظور المؤرخ هو **التعيين**.

2 ـ يأخذ الوضعانيون منهج الطبيعيات كمثال يجب أن يحتذى ويحاولون تطبيقه حرفياً في التاريخيات بدعوى أنه المسلك الوحيد الذي يضمن موضوعية المعرفة. لكن هذا قول يحتاج إلى برهان. العلم الطبيعي كما أسسه غليليو وديكارت ونيوتن، هو نفسه أمر حدث في التاريخ، هو جزء من **نظرة** إلى الكون بعبارة ديلتاي، من **ثقافة** بعبارة ريكرت، هو نفسه **قيمة** بعبارة فيبر. وتبريره يحتاج بدوره إلى دراسة ثقافية من مستوى أعلى ومنظور أوسع. منهج الطبيعيات مبني على نظرية خاصة بالمعرفة وهذه بدورها متولدة عن تكوين فكري معين أي عن تاريخ[2]. المهفوم الجوهري هنا، الذي يحدد مجال المعرفة التاريخية، هو مفهوم **القيمة**، إذ التاريخ يعني بالأساس رصد تكوّن القيم، قواعد الحكم على الأشياء والأحوال [3.8.5]. يستحيل أن ندرك القيمة عن طريق وصف الظواهر الطبيعية، كونية كانت أو بشرية. يبقى دائماً مجال مستقل، مجال الثقافة الذي هو بالضبط التاريخ[3].

3 ـ كتب المؤرخون الوضعانيون مؤلفات استلهموا فيها منهج الطبيعيات والعلوم الإنسانية المتؤثرة بها كالاقتصاد والاجتماع وعلم النفس التجريبي وعلم «الأجناس».. يدّعي هذا التأليف أنه موضوعي لأنه يصف ويقيس ظواهر عامة وعوامل خارجة عن إرادة البشر. يؤرخ مثلاً للمدينة، للتجارة، للطبقة الوسطى **للرأسمالية، للأمّة،** للدولة، إلخ. هل هذه المفاهيم العامّة موضوعية حقاً، من الملموسات الموصوفات، معطيات جاهزة تدرك مباشرة وبصرف الملاحظة في السياق التاريخي؟ كيف الفصل منطقياً بين الرأسمالية (مفهوم اقتصادي) والبورجوازية (مفهوم اجتماعي) والبروتستانتية (مفهوم فكري اعتقادي)؟ وإذا لم تكن هذه المفاهيم من المحسوسات، المدركات مباشرة، فهي إذاً مركبات ذهنية. من يركّبها؟ المؤرخ بالطبع. لا المؤرخ كفرد مستقل عن أي تأثير، وإلاّ تعددت المفاهيم واستحال

(1) **ڤيندلباند** هو أول من قابل المعرفة حسب النواميس **[ناموغرافيا]** والمعرفة حسب الخصوصيات **[ايديوغرافيا]**. انظر كولينجوود، ص 165 إلى 168.

(2) انظر بحوث الكسندر كواره وكل ما يسمّى بأرخيولوجيا المعارف.

(3) يمكن القول إن فلسفة فيبر هي خلاصة ممارسة بوركهارت.

التفاهم، بل المؤرخ بصفته عضواً في مجموعة، مرآة ينعكس فيها فكر مشترك عمومي في عهد معين. التاريخ الوضعاني ليس التاريخ الوحيد أو التاريخ الحق، بل هو تأليف واحد بين عدّة تآليف ممكنة. يبدو موضوعياً لأنه مقبول لدى جماعة، لأنه المنطق البديهي في عصر من العصور. إنه محصلة، غير واعية بذاتها، غير نقدية، لعمل ذهني عادي يقوم به المؤرخ في كل لحظة وهو التعميم. المفهوم الأساسي في هذه النقطة هو التألفة [.5.4] الذي يعني في نفس الوقت التمثل والتركيب والنمذجة.

في هذا المنظور يحافظ علم التاريخ على استقلاله، بل يستطيع أن يدّعي من جديد أنه علم العلوم. يستبعد هجمة الوضعانية وخطر الذوبان في العلوم الإنسانية المكونة على غرار الطبيعيات. ينفلت من سيطرة الاقتصاد أو النفسانية أو البيولوجيا. ألّا أن هذا الإنقاذ لم يتمّ إلّا بعد أداء ثمن مرتفع جداً والثمن هو النسبية. إذا كانت موضوعية علوم الطبيعة غير مضمونة، لأنها غير مستقلة عن التطور، فما القول في علوم التاريخ، خاصة إذا أكّدنا أن مفاهيم المؤرخ اصطناعية تبدو بديهية لأنها توافقية. قال ريكرت: مفهوم الطبيعة انجاز تاريخي وقال فيبر: الرأسمالية مفهوم ثقافي. أين إذاً المعرفة الثابتة القارة عبر الأزمنة؟ ذاك كان حلم الوضعانيين فتبدّد على أيدي التاريخانيين الجدد[1].

5.1.3 المساهمة الفرنسية

أثرت النظرية النقدية الألمانية في أوروبا كلها، لكن على درجات متفاوتة. في بلد كإيطاليا حيث لم يكن تقليد وطني راسخ اكتسحت الميدان وأصبحت هي النظرة القومية تحت قيادة كروتشه أما في فرنسا حيث كان أثر أوغست كونت لا يزال حياً وفي انجلترا حيث كانت أفكار هيوم مؤثرة جداً فإنها لم تمس إلّا بعض القطاعات ولم تنل شيئاً من قوة نفوذ الوضعانية في شكليها الفلسفي والمنطقي.

لا أحد ينكر تأثير المنهجيات الألمانية على التأليف الفرنسي، تأثير زاد قوة ووضوحاً في أعقاب هزيمة 1870 والأزمنة الفكرية التي ميزت وضعية فرنسا[2]. وعندما أسست **المجلة التاريخية** سنة 1876، لسان حال الأساتذة الجامعيين، فإنها كانت تقليداً واعياً للمجلات العلمية الألمانية[3]. لكن بجانب هذا التأليف الأكاديمي المتخصص والمتأثر بألمانيا وجد تأليف آخر انتهى في أواخر القرن بالاتحاد مع سوسيولوجيا أميل دوركهيم، إلا أنه كان في

---

(1) انظر: للمؤلف **مفهوم الايديولوجيا** (1980).

(2) رينان، **الاصلاح الفكري والأخلاقي** [1871]؛ تين، **أصول فرنسا المعاصرة** [1875 - 1893].

(3) لانغلوا وسينيوبوس، م. سا.، **فصلان حول تعليم التاريخ في فرنسا**.

الحقيقة وارث تقليد فرنسي أصيل تمثّل في أعمال مونتسيكو، فولتير، غيزو وكونت. وعندما ترجم ماركس في أواخر الثمانينات فإنه قرىء وفهم في ضوء هذا التيار القومي. إذا كانت الثقافة الوطنية الألمانية متجذرة في التاريخانية منذ ثورتها على نابوليون، فإن الثقافة الفرنسية متجذرة في الوضعانية العلمانية منذ القرن الثامن عشر.

إن المواجهة العنيفة التي هزّت أركان الجمعية الفلسفية الفرنسية، بداية هذا القرن، والتي تردّد صداها عند تلامذة أقسام الفلسفة حتى إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، بين المؤرخ شارل سينيوبوس والاقتصادي ـ الاحصائي فرانسوا سيميان، كانت في عمقها مواجهة بين التاريخانية، أو الدفاع عن خصوصية المنهج التاريخي في البحث، والوضعانية، أي توحيد كل مسالك البحث على غرار منهج الطبيعيات، كل هذا في محيط فرنسي متميز؛ إذ التاريخيانية عند سينيوبوس أقل عمقاً وشمولية منها عند الألمان ووضعانية سيميان أكثر دقة وأوسع مضموناً من المفهوم الألماني[1]. من جراء تأثير ديكارت، وهو تأثير أوضح في القرن التاسع عشر منه في القرن السابق حيث كانت تزاحمه التجريبية الإنجليزية، وكذلك بسبب الطابع العلماني للنظام السياسي، فإن العلم الطبيعي كان يمثل في عين الفرنسيين القيمة المطلقة التي لا يرقى إليها أدنى شك. ومن هنا كان تأويل هيغل وماركس في سياق كونت، وكذلك تغليب الجانب الأخلاقي على المنطقي للشروح الفرنسية على كانت. لم يمل أبداً الفرنسيون إلى النسبية حتى عندما كانت تأتيهم أصداؤها من جيرانهم اللاتين (كروتشه في إيطاليا، أورتغا اي غاست في اسبانيا)[2].

دارت مساجلة سينيوبوس وسيميان حول مشكل السببية والحتمية [5.3.2]. في حين أن الثاني كان يريد أن يفسر الأحداث التاريخية بإخضاعها لقوانين عامّة تستنبط بواسطة الإحصاء، كان الأول يؤكد أن الترجيحات الإحصائية لا تفسر الجزئيات وأن الباحث الذي يتقصّى أخبار الماضي من خلال الوثائق لا يجد فيها إلّا توالي الجزئيات، فالسبب بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة للإنسان العادي، أكان واضعاً أو موضوع الواقعة، هو الحدث السابق ضمن التوالية الواحدة. كلاهما كان وضعاني التفكير، فلم يتكلم أي منهما عن منطق المؤرخ، بل كان دائماً يقصد التاريخ الواقع نفسه الذي يمثل معطى لا إشكال فيه. لذا، اتخذ النقاش ومنذ البداية طابعاً أرسطياً (العام ضد الخاص) بعيداً جدّاً عن ثنائية ريكرت [التعميم والتعيين]، وبقي المشكل يطرح على هذا الشكل إلى آواخر الثلاثينات[3]. إلا أن من يعود اليوم إلى

(1) لوففر ص 301، هنري برّ، ص 43 - 44.

(2) ميرهوف، 44 إلى 64.

(3) في هذه الظروف صدرت رسالة ريمون أرون حول فلسفة التاريخ. وبالطبع لم تفهم على وجهها.

مقالات سينيوبوس يجد فيها، محررة بأسلوب واضح وأنيق، كثيراً من الأفكار التي اكتشفها من جديد، وربما استوحاها، التحليل الانجلوساكسوني وأفرغها في أسلوبه التجريدي الخاص.

5.1.4 المساهمة الانجلوساكسونية

الوضعانية المنطقية انجاز مشترك نمساوي - انجليزي حاول أن ينقذ العلم التجريبي من النسبية المضمنة في كل نظرة تاريخانية. أثناء الحرب العالمية الثانية انتقلت المدرسة إلى أمريكا، إلى جامعة شيكاغو بالذات، وبدأت الهجمة الجديدة على التاريخانية في شكل مقال كتبه كارل همبل ناقشه بإسهاب في كتاب كامل وليم داري، ثم ردّ عليه همبل. ومنذئذٍ والنقاش متواصل بين المتخصصين الأنجلوساكسونيين[1].

كما أن التاريخانية المنهجية [ريكرت] أقل إطلاقاً من الفلسفية [هيغل وحتى ديلتاي]، فإن الوضعانية المنطقية أقل شمولاً من وضعانية كونت أوتين إذ تحصر همّها في التحليل المنطقي لخطاب الأخصائيين في جميع حقول المعرفة. وبما أن التاريخانية المنهجية أكّدت أن منطق المؤرخ يخالف، فعلاً وحكماً، منطق الباحث في الطبيعيات وكذا في الاجتماعيات، فإن الوضعاني المنطقي يؤكد من جانبه أن تلك الخصوصية وهمية وأن مقال المؤرخ، عندما يكون علمياً يخضع بالضرورة لتلك القواعد المنطقية التي تميز مقال الفيزيائي أو السوسيولوجي. وبذلك تمحور الجدال حول نقطة واحدة: هل توجد قواعد ضمينة في أقوال المؤرخين أم لا؟ إشارةً إلى قواعد عامّة حدسية لا تحتاج إلى ذكر أو تعيين تجعل أحكام المؤرخين، كل المؤرخين، مفهومة، دالّة، بل معقولة.

يدرس أرنست لابروس [3.5.2] أسعار الحبوب آواخر القرن الثامن عشر في فرنسا. يجمع الأرقام ويستخرج منها جداول متناسقة يثبتها بعدئذ في رسوم بيانية. يلاحظ بالطبع اطراداً بين خط انخفاض الإنتاج (سنوات قحط) وخط ارتفاع الأسعار، لكن يلاحظ ما هو أهم: مطابقةً بين كل قمّة [أعلى قيمة عددية] في رسومه البيانية ويوم ثوري، أي مظاهرة عنيفة في كبريات المدن الفرنسية. فيستخلص أن هناك قاعدة تقضي بأنه كلما عمّت المجاعة انفجرت الثورة في المدن. إلا أن لابروس، من تلاميذ سيميان، وضعاني الاتجاه ولا عجب أن يوافق منهجه منطق الوضعانيين. لنلتفت إلى إخباري تقليدي لا علم له بالاقتصاد أو الإحصاء. لنأخذ أحد كتاب المغرب في القرن الماضي ونقرأ ما معناه: هدأ المغرب بعد سنوات من الفوضى والاضطراب إذ عمّت المسبغة سنين متوالية. يعني هذا الكلام أنه يوجد قانون، معروف عند سكان المغرب، وهو أن القبائل تثور على السلطان عندما تكون الصابة

---

(1) غاردينر، فلسفة التاريخ (أكسفورد 1974). قد جمع صاحب الكتاب المقالات المهمة في الموضوع.

جيدة وتهدأ عندما تعمّ المجاعة، قانون ضمني لا حاجة إلى ذكره وهو قوام الجملة المذكورة، بدونها تكون مضطربة غير مفهومة. لو لم تكن القاعدة معروفة لما اكتفى الكاتب بالتلويح بها. العبارة إذاً بمثابة قياس: المجاعة تجلب الهدوء، كانت السنة المذكورة عام **مجاعة**، فهدأت القبائل. [5.3.2.2] .[1]. نلاحظ أن كلام الإخباري وإن ناقض مضمونه مضمون كلام المؤرخ الفرنسي المحدث، لا يختلف منطقياً عنه ولا حتى عن كلام علماء الطبيعة. أين خصوصية منطق المؤرخ الذي ركّز عليه المنهاجيون الألمان؟

في واقع الأمر لا يلجأ همبل وأنصاره إلى أمثلة شبيهة بالتي قدمناها، بل يحللون تلك الوقائع التي يبحث فيها الخبراء لدى المحاكم أو شركات التأمين أو الشرطة: لماذا توقفت السيارة في وسط السكّة دقيقة قبل أن يمرّ القطار ويسحقها بمن فيها؟ لماذا سقطت طائرة أير ـ باس في مطار بانغالور؟ ما سبب موت عمر أوسكين؟ [2]. هؤلآء الخبراء، وكذا المحامون والشرطيون والأطباء القانونيون، يتكلمون لغة العلم ولغة القانون في تحليلهم للحادثة الواحدة، هل يتكلمون عما هو عام (عائد إلى القواعد المطردة) أم عما هو خاص (عائد إلى ظروف لم تحصل إلاّ مرة واحدة) فيها؟ يأخذ الوضعانيون كلامهم ويحيلونه إلى سلسلة رموز فيتّضح أن بنيته المنطقية (الشكلية) لا تختلف عن أقيسة ومعادلات علماء الطبيعة. إلا أن خصومهم لا يسايرونهم في المنحى نفسه ولا يقبلون الاقتصار على البنية الشكلية. لا يعودون إلى الأمثلة نفسها ولا يلجؤون إلى التحليل الرمزي المنطقي، وإنما يأخذون أمثلتهم عند الرواة والقصّاص. فيحوّلون كل حادثة إلى طارئة، غريبة، فاجعة. ويركزون على منطق السرد المشترك بين المؤرخ والقصاص، على **الحبكة** التي تحمل معناها في تواليها [5.3.2.1].

لا يمكن الجزم أن أحد الفريقين خرج منتصراً من المعركة. يبدو أن كليهما قام بعمليّة تبسيط وابتسار أدّت **إلى جعل المشكل** غير قابل للحلّ. ما يقوله الوضعاني [همبل] صحيح في مستواه ولكنه تافه، ثانوي، بالنسبة لما يريد المؤرخ المحترف، لأنه، (أي همبل) يضع المعنى والقصد بين قوسين عندما يساوي شكلاً بين القوانين الطبيعية الاستقرائية الفارغة من أي مقصد، وبين قواعد العادة والبديهة التي تتضمن بالضرورة مجموعة من **القيم**. ظهر لنا

---

(1) لا ينزعج الوضعاني المنطقي من تناقض القانون الضمين في المغرب للقانون الفرنسي لأنه يقف مبدئياً عند ما هو عام داخل مجتمع معين ولا يبحث أبداً، كفلاسفة التاريخ التقليديين، عن قانون يعم كل البشر وكل الأزمنة. في الواقع يلغي المضمون من كل تحليلاته.

(2) هذه محاولة لنفي الفرق الذي ركز عليه ريكرت. الخبير هو في الواقع صلة الوصل بين العالم وبين المؤرخ الذي يعيّن القواعد العامّة. هل منطقه علمي أم لا؟ هذا هو سؤال همبل؟ الحوادث المذكورة في النص تعود إلى سنة 1986.

ذلك واضحاً عندما أعطينا مثالين من مجتمعين مختلفين: قاعدة عامة واحدة شكلا إيجابية (مثيرة) في حالة وسلبية (مهدئة) في حالة ثانية. وبالمقابل ما يقوله خصم الوضعانية [دراي]، المتشبث بالمعنى والقصد من خلف البنية المنطقية، صحيح يضاً في مستواه، إلا أنه يسقط من حسابه الموضوعية (المطابقة لواقع ملموس) إذا لا يميز بما فيه الكفاية بين أقوال المؤرخ وأوصاف الفنان الأديب، بين الواقع الملموس والمتوقع المحتمل، إلى حدّ أنه لا يضر أن يكون توقديد قد كتب تاريخاً حصل بالفعل أو ألّف دراما حول شخصيات تاريخية. دار النقاش في حقيقة الأمر بين أصحاب الشكل وأصحاب المعنى داخل الفلسفة التحليلية المعاصرة، ولم تكن الكتابة التاريخية بالنسبة للاثنين سوى «مخزن أمثلة». لم يأخذ أي منهما بجدّ ممارسة المؤرخين المعاصرين. النتيجة الوحيدة المحققة كانت إعادة الاعتبار للتاريخ السردي، لما سمي بعودة الحدث [2.1.5].

5.1.5 الخلاصة.

ماذا نستخلص من هذه الجولة السريعة التمهيدية في حقل معرفيات التاريخ؟

إن التاريخ بصفته استقصاء، منحى من مناحي البحث قبل أن يتحول إلى نظرة كونية، يدافع عن خصوصيته على واجهتين: ضد موضوعية الطبيعيات من جهة وضد حتمية الاجتماعيات من جهة ثانية. يريد أن يثبت **أولاً** أن المعرفة التي يُتوصل إليها بمنهجه المتميّز ليست أقل صحّة وبرهانيةً من معرفة علوم الطبيعة (أو لنقلب الجملة ونقول إن الثانية ليست أقل نسبية أي ارتباطاً بالوضعية البشرية من الأولى)، **وثانياً** إن المعرفة بالتعميم، بالقوانين العامّة، ليست بذاتها كافية شافية، فلا يمكن أن تحلّ محلّ المعرفة بالتعيين، حسب النشأة والتولّد، التي تستطيع وحدها أن تشفي غليل المؤرخ. إلا أن هذا الموقف، إذ ينقذ التاريخ كممارسة، يفتّته كحقل معرفي ويقضي من الأساس على كل أمل في إدراك «العلم» أو المعرفة الشاملة بالمفهوم التقليدي.

إذا تذكر القارىء خلاصة القسم السابق المتعلق بالتاريخيات [3.10.] أدرك في الحين أننا لا نتقيّد بنتائج هذا النقاش في أي من مراحله لأنه يوحّد ضمنياً في مفهوم التاريخ ممارسات غير متجانسة ولا يفحص بعمق إلاّ أعمال المؤرخين التقليديين الذين لا يتأمّلون إلا أخبار السياسة والحرب [التاريخ بالعهد] أو تطورات الفكر [التاريخ بالمفهوم] ولا يعتمدون سوى الوثيقة المكتوبة وضمنها الاستطوغرافيا. أما إذا أدخلنا في الحساب، وهذا هو موقفنا المبدئي، كل الممارسات الأخرى التي يقوم بها المؤرخون المعاصرون، فتبدو حتماً استنتاجات النقاش السابق محدودة جداً.

يبقى أن المؤرخ، مهما يكن تخصّصه، إذ يتشبّث بخصوصية منحاه، معارضاً به عالم

الطبيعيات وعالم الاجتماعيات، ملزم بالتعيين والتخصيص. همّه الأول والأخير هو الإجابة عن السؤال **مه**؟ والتعيين يكون بالكشف عن مختلف العلاقات التي تربط الأمر الذي نبحث فيه بكل ما سواه. هذه العملية التوضيحية نطلق عليها اسم **التعريف** [5.2]. بعدها يأتي دور الاستيعاب بشتى أشكاله (الاستحضار، التفسير، التعليل) ونطلق عليه بشيء من التجاوز اسم **التعليل** [5.3]. ونصل إلى مرحلة الجمع والضمّ التي نسميها اصطلاحاً **التألفة** [5.4].

نقف في هذا القسم المخصص لمنطق المؤرخ عند هذا الحدّ ونرجىء إلى قسمٍ لاحق المسائل المتعلقة بالحقيقة.

الفصل الثاني

التعريف

الباب الأول

5.2.1 العنونة

فقه البخاري في تراجمه

5.2.1.1 الحدث ونعته

حللنا معنى الحدث عند المشاهد وعند الراوي وعند المؤرخ. لكننا بقينا على مستوى التعميم. لم نقل أي حدث بالذات نعني، اكتفينا بالإشارة (الحدث ذا). حان الوقت لكي نعطيه اسماً. رأى المشاهدون على شاشة التلفاز في جميع البلدان صوراً عما وقع في ساحة تيان ـ أن ـ من في بيكين أثناء ربيع 1989، منهم من أسماها، تبعاً للصحافيين والمعلقين السياسيين، ثورة، ومنهم من أسماها مظاهرة طلابية، ومنهم من أسماها محاولة انقلابية، ومنهم من أعرض عن تمسيتها وتكلم فقط على أحداث تيان ـ أن ـ من. نعود إلى مؤرخ المغرب أحمد الناصري ونقرأ ما يلي: «ثم دخلت سنة تسع وثمانين ومائة وألف وفيها كانت الفتنة العظمى التي هي خروج العبيد على السلطان وبيعتهم لابنه المولى يزيد وكان السبب في ذلك. .» (ج 9 ص 45). يبدأ الناصري الذي يروي بوسائط عن شاهد عيان بِنَعْتِ الحدث (الفتنة العظمى) قبل أن يفصل الأحداث التي تستحق هذا النعت. نلاحظ أن أحداثاً مماثلة تحصل اليوم وتسمى انقلاباً عسكرياً أو ثورة جيش أو تحركاً أو حملة تصحيحية إلخ. . . وفي كل مرة تكتسي هذه العملية، إطلاق اسم على حادثة أو مجموعة حوادث، أهمية كبرى. ليست بالأمر الهيّن أو البسيط، بل هي في غاية الخطورة إذ كل شيء، من فهم وتأويل وتفسير وحكم، يبدأ بها وينتهي إليها. قد يتلخص كل عمل المؤرخ في نعت الحدث.

تعرض لهذه المسألة كتّاب عديديون [1]. يشير إليها مارك بلوك ومارّو وبول ڤين ووليم وولش وغيرهم بعبارات مختلفة. ونفضّل نحن، رغبةً منّا في تعريب المفاهيم، أن نطلق عليها اسم العنونة. استلهمنا العبارة من القولة المعروفة: فقه البخاري في تراجمه. إن الإمام البخاري يجمع الأحاديث المختلفة في إطار واحد هو الترجمة أي عنوان الباب، فيكون هذا

(1) بلوك، ص 79وما بعدها. مارو ص 140وما بعدها. ڤين ص 139و 159.
وولش ضمن مجموع جاردينر ص 127 إلى 144.

العنوان بمثابة الاسم بتعبير مارك بلوك أو **المفهوم الجامع** بتعبير وولش. والعنوان هو تعريف وصفي، غير التحديد المنطقي، فهو إذاً المطلوب بالمفهوم الجامع كما سنرى بعد حين.

5.2.1.2 من التعريف..

يفسر وولش عبارة **المفهوم المؤلّف** الذي استعاره من العالم هيووَلْ: «أردت به تلك العملية التي يقوم بها المؤرخ عندما يجمع أحداثاً مختلفة تحت مفهوم واحد». علماً بأن «واجب المؤرخ الدائم هو أن **يعرف** تطورات متلاحقة بدون انقطاع». (ص 128 و 133). هذا المدخل، رغم ما سيتبعه من توضيحات واستثناءات، يرغم قائله على أن يبقى دائماً على هامش المسألة. يعطي للمؤرخ في الحالات التي يذكرها أكثر مما يستحق ويمنعه في حالات كثيرة لا يذكرها كل ما يستحق. يسجن وولش نفسه، كغيره من الفلاسفة الذين يكتبون في معرفيات التاريخ، في نطاق التاريخ التقليدي، الغربي / السياسي / الفكري. يستقي جلّ أمثلته إمّا من التاريخ اليوناني ـ الروماني وإمّا من الأوروبي الحديث، ولا يعنى إلا بالمؤرخين الذين يعتمدون على الوثائق التي سميناها **عهوداً** والتي تدل بطبيعتها على وجود مقاصد يحاول العاملون في التاريخ أن يحققوها، في هذا الإطار المحدود نتساءل: من أين تأتي الأوصاف والنعوت **والأسامي** التي يستعملها المؤرخ؟ هل هي من اختراعه؟ هل التسمية هي **فعلاً** أول عملية يقوم بها المؤرخ؟

يأتي المؤرخ بعد الحدث، حاله غير حال المشاهد أو الصحافي. يتعامل مع وثائق مكتوبة، مع عهود، فيجد فيها أن الأحداث قد نعتت من قبل. نعرف بالضبط متى وكيف سميت حوادث 1789 في فرنسا ثورة. بعد حدوثها بزمن وجيز قال المراقبون، وفي أعلى مستوى، ليست هذه فتنة أو شغب أو مظاهرة مثل سابقاتها وإنما هي ثورة. فكان الفرنسيون مدة سنوات يعيشون حوادث يسمونها هم أنفسهم ثورة. ومعلوم أن ميرابو وبونابارت أرادا بكيفية واعية توقيف الثورة. ونعرف كذلك مراحل تكوين مفهوم النهضة ومفهوم الثورة الصناعية ومفهوم الاستعمار، إلخ. وفي التأليف الإسلامي نجد مفهوم الفتنة الكبرى عند الإخباريين الأوائل وكذلك مفهوم **الدعوة** العباسية. أقرأ في الصحف الصادرة في المغرب سنة 1934 أخباراً عن اضطرابات في عدة مدن. لا أعرف أول الأمر كيف أنعتها. أواصل تصفح الجرائد فأكتشف أن جهات فرنسية تسميها مظاهرات وطنية فأسميها كذلك. المؤرخ العادي لا يجتهد، على الأقل في المراحل الأولى من بحثه، لا يتكلّف عناء اختراع أسماء يعرف بها حوادث مبهمة، بل يستقي النعوت مع الأخبار، يستقي المفاهيم من الإخباريين الذين استقوها بدورهم من المعاصرين المشاركين في الأحداث. وهؤلاء لا يفرقون بين ما يحدثون من أحداث وما يطلقون عليها من أسماء لأنهم يخططون لما يفعلون، يستهدفون أموراً يوضحونها

لأنفسهم ولغيرهم بوصفها وتسميتها ونعتها. نحن أمام عملية جماعية متواصلة، لا فردية خاصة بالمؤرخ. في سياق التاريخ البشري /السياسي/ الفكري، وهو الذي يحضى وحده باهتمام الابستمولوجيين، يتّضح أن مشكل التسمية والنعت أقل خطورة مما يتصورونه. يطمئن المؤرخ لما يقول لأنه يعلم أنه يستعمل مفاهيم مشاعة موروثة. هناك بالطبع حالات أقل وضوحاً، كنعت المدرسة السفسطائية اليونانية بعهد التنوير، أو القرن الرابع الهجري بأنه عصر النهضة الإسلامية، لكن الطابع المجازي في هذين النعتين واضح.

يختلف الأمر عندما ننتقل إلى التاريخ المكتوب انطلاقاً من الوثائق المادية. يوجد اشكال في مفهوم الثورة النيوليتية أو فن العهد الحجري أو النظام المصرفي في مصر الفرعونية. ينطلق الباحث هنا من وثيقة لا يجد فيها مفاهيم عامة، وإذا ظن أنها موجودة فيها، فإنه لا يتحقق عادة من مدى وعمق مدلولها، فتكون بالنسبة إليه غير مفهومة. يضطرّ إلى استعمالات مجازية فيقول مثلاً: **المكس** ضريبة غير مباشرة، **المارك**[1] ملكية مشاعة... إلخ. يتوسع في الاستعمال ويتكلم عن ثورة، إصلاح، ردّة، قومية، بيروقراطية، دولة، كنيسة... المؤرخ يعلم والقارىء يعلم أن هذه المفاهيم مقاربات ليس إلاّ.

ليس المشكل: هل يستعمل المؤرخ أم لا مفاهيم جامعة، بقدر ما هو: هل يمكن أن يكتب تاريخاً مفهوماً دون اللجوء إلى مفاهيم عامة؟ هل يستطيع مؤرخ مصر الفرعونية أن يفارق ولو قليلاً العرض اللغوي دون أن يستعمل بكثرة مفاهيم كالدولة والطبقة والإدارة والإمبريالية والوعي القومي والانضباط والولاء، إلخ. وحتى التاريخ الذي كتب أصلاً بمفاهيم عامة خاصة به، فإنه يواجه المشكل نفسه وإن في شكل آخر. كُتب التاريخ الإسلامي بمفاهيم عربية إسلامية مثل الخلافة والأمة والجهاد والعدل والعصبية والشرف والفتنة والعامّة والخاصّة والخراج والإقطاع، إلخ. هذه مفردات لا نزال نفهمها، أو نظن أننا نفهمها تلقائياً، لكن كلما أردنا ترجمتها إلى لغة واجهتنا صعوبة كبرى. نكتشف أن المدلولات المضمّنة فيها تبعد، قليلاً أو كثيراً، عما نتعارف عليه اليوم. وكما أن كلمة **عصبية** خاصة بقاموس ابن خلدون فإن كلمة **فِرْتو** خاصة بقاموس ماكيافللي[2].

يبدو واضحاً أن مسألة العنونة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة التأويل [5.3.3]. سنخصص لها فصلاً مستقلاً، ونكتفي هنا بملاحظة تمهيدية. يتصور الابستمولوجي أن المؤرخ يقف أمام

---

(1) نوع من الملكية العقارية في البلاد الجرمانية. انظر فريدريش انغلز، **أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة**، ت. ف. (باريس 1954)، ص 271 إلى 285.

(2) من الصعب ترجمة القاموس السياسي المعاصر، الموروث عن تجربة الثورة الفرنسية، إلى القاموس العربي الموروث عن التجربة الإسلامية.

حوادث مبعثرة لا يجمعها جامع فعلي، سوى ما يخترعه هو من مفهوم مؤلّف. والغريب أن المؤرخ المحترف نفسه عندما يكتب في المنهجيات ويقصد التبسيط ينطلق من هذه الحالة الخيالية التي لا وجود لها في الغالب. في الواقع ينطلق المؤرخ وذهنه مفعم بالمفاهيم الجامعة المؤلّفة، يجدها في الوثائق ذاتها إذا تعلق الأمر بالتاريخ الحديث والمعاصر وخاصة في الموضوعات السياسية، أو يجدها مسبقة في ذهنه إذا تعلق الأمر بالقديم وما قبله. لا يمكن له أن يتقدم خطوة واحدة في فكّ ألغاز الوثيقة بدون مفاهيم عامّة. سيتكلم اضطراراً، في مستهل البحث، على الدولة الفرعونية والمجتمع الافريقي والقومية الفارسية والفيودالية الهندية وشيوعية الأنكا وديانة إنسان العهد الحجري.. إلخ، حتى قبل أن يطمئن إلى مدلول الوثيقة. بيد أن المهم ليس من أين ينطلق الباحث بل أين يتجه، وهنا تفترق الطريقان: طريق المؤرخ وطريق الاجتماعي. كلاهما ينطلق حتماً من مفاهيم عامّة، وإلّا تعذر كل تمثل وفهم، لكن الأول يميل إلى التعيين والتخصيص في حين أن الثاني يتجه نحو التعميم. الدولة الفرعونية تزداد مع تقدم بحث المؤرخ فرعونيةً ومع تقدم بحث الاجتماعي **دولويةً**، أي تزداد تعميماً وتجريداً. يستعمل المؤرخ المفهوم الجامع وهمّه الدائم تقليص عموميته حتى عندما يكتب في التاريخ المقارن. يطلق اسماً على حادثة ويلتقي في تلك العملية مع الصحافي والأديب والقاضي.. إلخ، لكن ما يميزه عن غيره هو أنه يتجه منذ الإنطلاقة الأولى إلى تحديد الاسم.

5.2.1.3 إلى التعيين

يعود الفلاسفة الذين يكتبون في معرفيات التاريخ إلى الإشكالية الأرسطية التقليدية وينقسمون إلى إسميين وواقعيين. يقول الفريق الأول إن المؤرخ يتعامل في النهاية مع أسماء فارغة. يتكلم عن شخص محدّد هو يوليوس قيصر مع أن هذا الشخص غير موجود في الواقع. الموجود هو توالي شخصيات مختلفة: الشاب المدلّل، زعيم الغوغاء، فاتح الغال، الامبراطور... إلخ. أما شخصية يوليوس قيصر فهي من إبداع المؤرخ الذي يعرف كل مراحل تكوينها، الشيء الذي لم يتحقق في ذهن يوليوس إلّا دقائق معدودات قبل اغتياله. كذا، يتكلم المؤرخ على معركة **واطرلو** مع أن ما حصل بالفعل هو عدة منازلات وصراعات دامية كما صورها لنا كبار الأدباء من ستندال إلى تولستُوي[1]. هذا الموقف ينتهي بالطبع إلى النسبية والعدمية. يجيب الفريق الثاني أن المفاهيم الجامعة لها أصل في الواقع. إذا كان يوليوس زعيم الغوغاء في روما لا يعرف شيئاً عن يوليوس الإمبراطور، فإن الثاني يعرف الأول والسيرة المتجانسة التي سيكتبهابلورتارك يبدأ بكتابتها يوليوس نفسه. كذا، توحيد المبارزات والمجابهات الجزئية في معركة واحدة لها بداية ونهاية، لها أسباب وأهداف، وسائل ونتائج،

(1) مارو ص 166.

يتجلّى للجميع مع غروب الشمس على أرض المعركة[1]. إن الأعمال البشرية، رغم أنها مبعثرة ومتناقضة، تتوحد تدريجياً في قوالب قارة نسبياً، وهذا ما يجعل التصميم والتخطيط ممكناً. إن الإنسان يتفاهم مع غيره ويتعاون معه على تحقيق هدف واحد. كل فرد يتذكر أفعاله وأفعال غيره ويدخل الكل في نسق، وهو قبل كل هذا عضو في جماعة (أسرة، قبيلة، حزب، حرفة، عصابة. . .) يتوحد السلوك مع تكرار نفس الأفعال فتتكون تقاليد وعادات. فهذه الحركة التوحيدية، الطبيعية والمستقلة عن إرادة كل فرد فرد، هي منبت ومعدن المفاهيم الجامعة. صحيح أن بعض تلك المفاهيم تتجمّد في أصنام فنقول مثلاً إن الثورة تنطق والحرب لا ترحم والوطن يغفر والحرية تبدع والرأسمالية تنتج والشيوعية تسعد. . إلخ، لكن هذا التشخيص المفرط الذي يزوّد المفهوم بإرادة وعقل وشعور. . . لا يلزمنا بالذهاب إلى حدّ التفريط واعتبار أن المفهوم الجامع مجرد خيال لا أصل له في الواقع.

طال هذا النقاش بدون فائدة. تاه في دروبه الفلاسفة ومعهم بعض المؤرخين الذين كتبوا في المنهجيات لأن الجميع لم يميز بما فيه الكفاية بين أنواع المفاهيم الجامعة، بل تناسى في هذه النقطة بالذات قواعد المنهج التاريخي. تقدّم لنا أمثلة، لكن قليلة جدّاً وغير منوعة فلا تفي بالغرض إذ لا تبدي التفاوت في مستويات التجريد.

هناك أيام العرب وأيام الثورة الفرنسية. هل تدل وحدة الاسم على وحدة المفهوم؟ هل توجد فائدة في البحث عمّا يجمع بينها، عن قوامها المشترك؟ وإذا قبلنا الاقتراح هل يساير منحى المؤرخ؟ خرج العرب من الجزيرة بعد الإسلام وفتحوا أراضي واسعة، خرج قبلهم قبائل الجرمان من غاباتهم المظلمة واكتسحوا الامبراطورية الرومانية، وخرج بعدهم من قفار آسيا الوسطى قبائل الترك والمغول وسلبوا السلطة من المسلمين والبيزنطيين. . يقول البعض: هذه حملات توسعية، الاسم واحد والمفهوم واحد، لندرس من خلال هذه الحملات «الامبريالية في التاريخ»، هل هذا العمل مشروع في نظر المؤرخ؟ من الواضح أن المهم ليس استعمال المفاهيم الجامعة بل كيف استعمالها ولأية غاية. لا يتحتم على المؤرخ أن يفصل في قضية الاسمية والواقعية. المهم بالنسبة للمؤرخ هو كيف يتوصل إلى المفاهيم الجامعة، كيف يتناولها، في أي مستوى من التعميم والتجريد. لا يتساوى مفهوم اليوم ومفهوم الامبريالية تجريداً وتعميماً. قد نقبل الثاني ونرفض الأول وقد نرفض الاثنين ونقبل مفهوماً ثالثاً إذا بدا لنا مفيداً وجاء طبيعياً في سياق البحث. أن يتكلم المؤرخ على معركة صفّين وسياسة معاوية وحزب القرّاء شيء؛ أن يتكلم على قومية ملوك الحيرة واشتراكية علي وبورجوازية

---

(1) يقول تولستوي إن التخطيط لا ينفع في الحرب، ولكن يلح على أن كوتوزوف، القائد الروسي، كان وحده على حق، عندما أعلن في نهاية معركة بورودينو أنها كانت انتصاراً لروسيا وهزيمة لنابوليون!!

قريش وعلمانية أخوان الصفا شيء ثان؛ أن يكتب عن المدينة، الحرية، العبقرية، الأنوثة، شيء ثالث؛ وأن يكتب عن التناقض، العنف، الإثار، الرغبة شيء رابع. . هذه كلها مفاهيم جامعة لكن على مستويات جد مختلفة من التعميم. ليس استعمالها دائماً مشروعاً ولا حتى وارداً في خطـة بحث المؤرخ المحترف. لا يكفي أن نقول مع وولش (ص 142) إنها تنتمي كلها من الوجهة المنطقة إلى ما أسماه هيغل **بالعام المشخص**[1]، لا بدّ أن نتعمق في التحليل ونميز بين أشكاله وأنواعه، أي بين مستويات التعميم والتشخيص.

5.1.2.4 الوطنية المغربية كمثال [2]

نعت الفرنسيون المظاهرات التي عمّت المدن المغربية سنة 1934 ثم سنة 1937 بأنها وطنية، لكن ما القول في حركة بو حمارة، دعوة محمد الكتاني، أعمال الريسوني، خروج عبد الحفيظ على أخيه عبد العزيز، بل في اصلاحات الحسن الأول ومحمد الرابع، هل يجوز أن نجمع كل هذه الحوادث تحت عنوان واحد هو الوطنية المغربية؟ كان مغاربة القرن الماضي، وعلى رأسهم الشخصيات المذكورة، يدعون إلى الجهاد وإنقاذ الإسلام من رجس الكفر، كانوا يريدون رفع شأن المسلمين وإصلاح أحوالهم. هذه هي المفاهيم الجامعة المضّمنة في الوثائق المعاصرة للأحداث، هل يحق لنا أن نبدّلها بمفهوم جامع آخر، أعم وأشمـل، هو مفهوم الوطنية؟ هذا المفهوم غير موجود في الوثائق الأولى، ولكنه موجود في وثائق لاحقة، توظف السابقة، وهي التي كتبها زعماء مظـاهرات 34 و 37. نحن أمام مفهومين جامعين: الجهاد والوطنية. هل نقدم الأول على الثاني ولماذا؟ إذا قيل لأنه بلدي أصيل وليس دخيلاً فالقول نفسه يتضمن مفهوم الوطنية. يطرح الابستمولوجيون المسألة على هذا الشكل فـلا يجدون لها حلاً.

لنعود إلى الممارسة الفعلية.

عندما شرعت في قراءة وثائق القرن التاسع عشر كنت لا أرى فرقاً بين الجهاد والوطنية. كلما صادفت الكلمة فهمت منها تلقائياً الدفاع عن حوزة الوطن أو كما قال علال الفاسي فيما بعد الحفاظ على الدار والإيمان، لأن لقائي مع تلك الوثائق لم يكن أول لقاء. كنت قد سمعت وقرأت عنها منذ نعومة أظفاري، والبحث الذي قررت القيام به كان في الواقع يدخل ضمن عملية جماعية هي بالضبط بناء وعي وطني مغربي. لم أبدأ أشعر بالفرق إلا بعد أن طالت معاشرتي

---

(1) العام المشخص عند هيغل هو أولاً المسيح (الآلة الذي تجسد في بشر) وثانيـاً نابـوليون (روح العصـر الملخص في بطل).

(2) انظر: للمؤلف دراسات أولية من تاريخ المغرب (بالفرنسية)، 1992.

لتلك الوثائق [1]. بدأت بفهم **المخزن** في ضوء مفهوم الدولة المعاصرة (وما كنت أستطيع أن أتحاشى ذلك)، **والعامّة** في ضوء الجماهير، **والخاصة** في ضوء النخبة **والشرف** في ضوء النبل، **والحرفة** في ضوء النقابة، **والزاوية** في ضوء الحزب السياسي ولم أتمكن من إدراك المميزات إلا بعد معايشة طويلة لشواهد الماضي نتج عنها بالتدرج إفراغ الذهن من المفاهيم الجامعة الأولية. يقال إن الشواهد صامتة، وإنها لا تتكلم بنفسها، وهذا بديهي، إلا أنها تعيد تركيب ذهنية المؤرخ الذي سيكون لسانها الناطق. لا أحد ـ القاضي، المحامي، الوكيل ـ يخرج من المحكمة كما دخل إليها. والتطور الطبيعي نفسه هو الذي دفعني إلى إدخال عدة تمييزات وإلى التفريق من جهة بين الحركة الإصلاحية ـ الجهادية السابقة للاحتلال الفرنسي والحركة التثقيفية ـ السياسية التي واكبت الاحتلال، ومن جهة ثانية بين الحركتين معاً والوطنية الأوروبية التي كانت أصل المفهوم الجامع.

هذه العملية المزدوجة ـ تجريد المؤرخ وتعيين المفهوم الجامع ـ هو مؤدّى البحث والاستقصاء. ميشله، أول من استعمل مفهوم **النهضة** إذ قال عنه إنه منطق العصر المحدّد بالقرن 16 الميلادي، والذي ألف بحوثاً عن **الساحرة** عن **المرأة**، عن **الشعب** بل عن **الجبل** وعن **البحر**، هو نفسه القائل: المؤرخ هو من يخصّص ثم يخصّص. نفتح كتاباً عن التاريخ **القديم** [2] ونجد فيه مفاهيم جامعة مثل الحرية والفردانية والعملة والمصرف والبيروقراطية والإمبريالية والوعي القومي.. إلخ، فنحسّ بنوع من الامتعاض لأنها من النوع الذي تعودنا أن نجده بأقلام الاجتماعيين لا المؤرخين، ولأننا نتساءل باستمرار: أي فرق بين هذا التاريخ القديم والتاريخ الوسيط أو الحديث؟ أولسنا في عالم لا توقيتي، سرمدي، تختلط فيه كل الأزمنة؟ أوَ لسنا خارج التاريخ؟ ثم نتذكر أن المؤلَّف هو فعلاً **مؤلف** بالمعنى الاشتقاقي، أي **مألفة**، تدخل في سلسلة تهدف إلى مسح تاريخ الإنسانية العام. فنقول: هذا أسلوب ربما فرضه الناشر ليكون الكتاب مفهوماً لدى عموم القراء. لكن ما نقبله في الملخصات، لا نقبله في المباحث التخصصية (المونوغرافيات)، لأن المبحثة هي تعريفاً وصف الفوارق، أمّا المعالم المشتركة فهي مضمنة في الاشكالية ذاتها. الإدارة في قرطاج الرومانية مبحثة في المميزات، أما العموميات فهي داخلة في مفهوم الإدارة أولاً ومفهوم الإدارة الرومانية ثانياً.

---

(1) هناك تزامن بين عمليتين: بقدر ما يتجرد المؤرخ من الأفكار الموروثة، من المفاهيم العامة التي تكون ثقافته، بقدر ما يتفهم ألغاز الوثائق التاريخية ويدرك خصائصها. تجريد المؤرخ يقضي على تجريد المفاهيم التي يستعملها.

(2) أندره أيمار وأوبوايبه/ **التاريخ القديم** (باريس)1985.

5.2.1.5 الأبعاد الثلاثة

يقول ديفيد هيوم: «إن الإخباري أو المؤرخ، عندما يكتب تاريخ أوروبا في قرن ما، يتأثر حتماً بعلاقة الجوار المكاني والزماني. كل الحوادث الواقعة في تلك البقعة من المعمور، أثناء تلك الفترة، تدخل في نطاق بحثه، مع أنها، من منظور آخر، مستقلة بعضها عن بعض...»[1]. يطبق هيوم في ميدان التاريخ نظريته في السببية، وهذا هو أصل التشكك في وحدة الوقائع والقول باسمية أو اصطناعية عمل المؤرخ. لا أحد يستطيع أن ينفي أن هذا الأخير يوحد في ذهنه ما ليس موحداً في الواقع، لكن هل هذه العملية اعتباطية إلى الحدّ الذي يصوره لنا هيوم؟ **هل المؤرخ فعلاً** رجل حرّ **مستقل لا يربطه شيء بالوثائق، يفعل بها** ويفهم منها ما يشاء. قد يرى المؤرخ نفسه على هذه الصورة، وهيوم صاحب مؤلفات تاريخية لا يستهان بها. إلا أن الأمر المهمّ في المسألة هو: متى يقوم بهذا الاجتهاد؟ ماذا يسبق مرحلة التأليف بمعنى التركيب والتوحيد وماذا ينتج عنها؟ كما قلنا سابقاً، هو وصلة. عمله مسبوق بأعمال مماثلة تسعى إلى تأليف، وهذا التأليف ممثل في المفاهيم الجامعة التي يستعملها بداهة الباحث في بداية بحثه. ثم في وقت لاحق يقف الموقف الذي وصفه هيوم ليوحّد الأحداث، أي المعلومات المستخرجة من الشواهد، من جديد. التوحيد الثاني غير الأول لأنه يهدف بالأساس إلى التميز والتخصيص. نقول إذاً إن عملية التوحيد القسري أو الاصطناعي التي يقوم بها المؤرخ ليست تلك التي مثّل بها هيوم. إن تجميع الأحداث الواقعة في أوروبا مدة قرن عمل يقوم به السياسي ويفرضه فرضاً على المؤرخ. تتجلّى الوحدة عندما يقارن المرء، أثناء الحرب وأثناء السلم، بين معاملة الأوروبي للأوروبي ومعاملته لغير الأوروبي. كما أن الذهبي، عندما يقرر كتابة تاريخ **دول الإسلام**، فإنه ينطلق من مفهوم دار الإسلام الذي هو من مسلمات الفقهاء والسلاطين وأمراء الحرب.

تنتهي حرب شاركت فيها معظم دول أوروبا سنة 1815 ويجتمع مندوبو الدول المتحاربة في فيينا. فيحس الجميع أن الفترة التي بدأت سنة 1789 قد انتهت. وعندما تنشب الحرب الكونية الأولى يشعر الناس أن القرن الذي افتتح بمؤتمر فيينا قد اختتم. توحيد الأحداث في إطار زماني وفي إطار جغرافي ليس عملاً يختص به المؤرخ، يسبقه إليه السياسي والقاضي والصحافي وحتى الرجل العادي، ولا هو أهم عمل يقوم به المؤرخ. إذا انحصر همّه فيه اعتبر مجرد أخباري. انتهت الحرب الكونية الثانية سنة 1945 وتوحدت أوروبا الشرقية في مجموعة نظمت نفسها حسب التعاليم الماركسية اللينينية ثم انهارت المجموعة فانتهى بانتهيارها عهد متميز. لكن إلى حدّ الآن لم يبدأ عمل المؤرخ لأنه لم يظهر بعد مفهوم شامل يمكن أن

(1) م. س. ص 61.

يستعمل كعنوان لتلك الفترة في حياة أوروبا الشرقية. والمفهوم المطلوب هو في مستوى دلالي معيّن، مستوى مفهوم النهضة مثلاً. يقال إن فولتير ختم العهد الوسيط وفتح العهد الحديث بتركيزه على سقوط القسطنطينية سنة 1453. إلّا أن التحديد الزماني لم يكن كافياً ولم يتضح مفهوم النهضة بكل مميزاته إلّا عندما كتب ميشله سنة 1855: «يمتدّ القرن السادس عشر من كولومبس إلى كوبرنيكس ومن كوبرنيكس إلى غليليو، من اكتشاف الأرض إلى السماء، عندما اكتشف الإنسان نفسه مجدداً». الوحدة الاعتباطية التي يتكلم عليها هيوم والناشئة عن الامتداد الجغرافي والتواصل الزماني هي من غير عمل المؤرخ الحق. الوحدة التي يقول بها هي تلك التي تلتقي فيها الأبعاد الثلاثة: المكان، الزمان والمدلول وهي التي تصبح عنواناً. النهضة، التنوير، الرومانسية، الثورة الصناعية، الاشتراكية، الاستعمار... إلخ، هذه مفاهيم /جامعة/مؤلّفة، ليست مركبة بدون قواعد، حسب التساكن والتزامن فقط. تؤلف بين أحداث مختلفة، لكنها في الوقت نفسه مخصصة جغرافياً وزمانياً ومدلولياً، وهي بالتالي أقل تجريداً من مفاهيم العلوم الاجتماعية وكذلك من مفاهيم علوم الطبيعة أو المنطق. وأهم من التخصيص الضمني التخصيص في الاستعمال. يميل المؤرخ بطبعه إلى الكلام على نشأة ومراحل الثورة الصناعية في قطالونيا، وفي العنوان نفسه إشارة إلى مدى الاستعمال المجازي وإلى أفق الدراسة المقترحة. لننظر في العناوين التالية:

ـ الثورة الصناعية في انجلترا: المفهوم هنا مطابق لظروف نشأته لأنه تكوّن أصلاً بناء على دراسة تلك الظروف وبعد عملية تنقية وتجريد.

ـ الثورة الصناعية في البيمون أيام كافور: ننتظر من البحث إظهار فوارق تعود إلى اختلاف الزمان والمكان وبالتالي إلى اختلاف طفيف في المفهوم نفسه. فيكون في العنوان قدر من المجاز.

ـ الثورة الصناعية في مصر أيام محمد علي باشا: لا نكتفي هنا باظهار الفوارق بل نطالب بتبرير استعمال المفهوم بإبداء العوامل المشتركة بين الثورة الصناعية الأصلية وبين إصلاحات محمد علي، وإذا أخفق الباحث في إظهار تلك العوامل فنعتبر أن العنوان خطأ وأن الدراسة فارغة من كل معنى.

ـ الثورة الصناعية في العهد الحجري: لا ننتظر هنا أي شيء مضبوط لأن المجاز واضح.

5.2.1.6 العنوان حكم

البحث التاريخي كما يفهم اليوم عمل يدخل في مشروع جماعي وليس، عكس ما

يتبادر للذهن، عملاً يقوم به فرد مستقل يتعامل بكل حرية مع أحداث مبعثرة مسجلة في وثائق مفرقة غير متجانسة. لا يتجه التقصّي من الخاص إلى العام (مرحلة التألفة) ولا من العام إلى الخاص (مرحلة النقد والتفكيك)، بل هو عبارة عن حركة دورانية تنطلق من مفهوم جامع موروث محدد إلى مفهوم أكثر تحديداً، ودائماً حسب الأبعاد الثلاثة، المكاني والزماني والمدلولي. لا يضرّ المؤرخ أن يبدأ بالمجاز ولو كان بعيداً، المهمّ هو أن ينتهي إلى التعيين. المجاز المفترض هو وسيلته الوحيدة للفهم والتفهيم، للتمثل والتبليغ. والتعيين هو حكم بمعنيين (2): بمعنى **حكم الشيء (هذا الحادث فتنة) أي نسبة الخاص إلى العام، وبمعنى الحكم على الشيء (هذه الفتنة وقعت في ظروف كذا وكذا) أي نسبة العام إلى الخاص. وكما سنرى فيما بعد، يحمل العنوان علته في ذاته. ما يبدو تعليلاً هو شرح وايضاح لحكم مضمّن في العنوان. ما يعتبر اسماً مفرداً هو في الحقيقة جملة ملخصة في كلمة.**

الباب الثاني

5.2.2 التوطين

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش.

ابن خلدون

5.2.2.1 من السماء إلى الأرض

نعني **بالتوطين**[1] تحديد مكان الحادث، الجواب عن السؤال: أين؟. أين نشأ الإسلام؟ الجواب هو تحديد وطن الإسلام، والحدث هنا هو بالتأكيد نشأة الإسلام، لا مفهوم الإسلام عامّةً لأن الإسلام كدين وحضارة وسلوك وفن. . إلخ، انتشر في أماكن عدة. هذا المثل البسيط ينبّهنا إلى أن المسألة ليست سهلة.

إن فكرة اقتران حدث ما بموقع في الكون من مسلمات علم التنجيم. يحدد المنجمون الزمان بموقع معين في السماء [5.2.3]، ثم يربطونه بموقع على وجه الأرض. ورث هذه المسلمة الاخباريون وبعدهم المؤرخون. فأصبح تقليداً راسخاً لديهم أن يثبتوا تلك المسلمة في مستهل مؤلفاتهم دون أن يعلّلوا، وربما دون أن يدركوا، السرّ في إيرادها، وبما أنها لا توظف لاحقاً لأي غرض توضيحي أو تفسيري فتبدو وكأنها مقحمة

(1) هيغونة، «الجيو ـ تاريخ» ضمن ت.م. ص 68 إلى 88. م.ج.، ملحق 1 ص 659 وما بعدها.

في الموضوع. كبار المؤرخين وحدهم، أصحاب النظر والتحقيق، يفصلونها عن أصلها التنجيمي ويستغلونها بهدف استدلالي. ثوقديد مثلاً، قبل أن يدخل في صلب موضوعه الذي هو حرب البيلوبونيز، يحلل علاقة أثينا بالبحر والتجارة واعتماد اسبارطه على الأرض والفلاحة، ثم لا يفتأ يذكرنا فيما بعد أن المواجهة لم تكن فقط بين مدينتين أو حلفين أو نظامين سياسيين، بل كانت أيضاً بين نوعين متميزين من الإنتاج ونمط العيش والتربية، وبالتالي بين نظرتين إلى الحرب والسلم.

تطور التأليف التاريخي فانفصلت علاقة الحدث بالموقع عن جذورها التنجيمية، عن تأثير الأجرام العلوية، لتتمحور حول تأثير البيئة. ويرجع الفضل في ذلك للأطباء [الحكماء]. لاحظ الفلاسفة الطبيعيون في عهد مبكر، بعد الرعاة والفلاحين والسيّاح المتجولين، أن كل أسرة نباتية توجد في رقعة محدودة من الأرض، وكذا كل أسرة حيوانية: لكل من النخل والزيتون والعنب وطن، ولكل من الفَرَس والجمل والبقر وطن، والإنسان، الذي يعيش مع وعلى الحيوان الذي يعيش بدوره على النبات، لا بدّ أن يتأثر بكل ما يحيط به في المنطقة التي يعيش فيها. هذا استنتاج منطقي تقوّيه الملاحظة. يتأثر الإنسان، في جسمه وذهنه، بالوطن الذي يقطن فيه، ومشاريعه، عندما يتصورها أول مرة وعندما ينفّذها، تتأثر حتماً بما يحيط بها. كما أن تلك المشاريع، بعد إنجازها، تترك آثاراً ثابتة في الرقعة الأرضية التي أنجزت فيها. العلاقات بين البيئة الطبيعية والإنسان مزدوجة: من جهة بين البيئة والإنسان (خَلقاً وخُلقاً)، ومن جهة بين البيئة والحوادث، ومن لم يدرك هذا التمييز يسقط في خطأ كبير نتعرض له فيما بعد.

نسوق مقتطفات من مقدمة ابن خلدون تدلّ على تجاوز الفكرة نطاق الأخلاق إلى مجال الاقتصاد والثقافة. يعرض المؤلف أولاً لأثر الهواء في أخلاق البشر ويمثل على ذلك بالاختلاف المشهود بين سكان مصر ومدينة فاس (ص 149)، ثم يخصّص فصلاً لتفاوت أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم (ص 151)، ثم يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش». (ص 210). ويذهب بعيداً في هذا الاتجاه حيث يؤكّد: «وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خَلقهم وخُلقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، وكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة». (ص 146)[1]. الواقع أن ابن خلدون

(1) قارن مع المسعودي: «الهواء وأثره في الإنسان». المروج، ج II ص 231.

يسير على نهج مطروق في التأليف العربي الإسلامي ومعلوم أن جان بودان، الذي أولى المسألة أهمية كبرى في كتابه **منهجية التاريخ**، أثنى على ذلك التأليف في شخص حسن الوزان(**ليدون الافريقي**) بسبب وصفه الدقيق لأحوال افريقيا ومزجه أوصاف الأماكن بأخبار الحوادث فاطلق عليه اسم **جيو - مؤرخ** (ص 64). ومعلوم كذلك أن مونتسكيو تأثر كثيراً ببودان، فلا غرابة إذا لاحظنا تشابهاً كبيراً بين تحليلاته وتحليلات ابن خلدون.

منذ بداية تدوين التاريخ والاحساس قوي إذاً بأنه لا يمكن فصل الوقائع عن مواطنها، الخبر يشير في آن إلى الإنسان وإلى موطنه، بيد أنه لابس المسألة شيء من الغموض بعد القرن الثامن عشر من جراء ازدهار العلوم الطبيعية وتأثيرها على بعض المؤرخين حتى ذهبوا إلى القول إن الموقع يحتم حدوث وقائع معينة (نظرية الحتمية الجغرافية، أو سلطة العامل الجغرافي في التاريخ)، فوقعت ردّة عنيفة ضد هذا الاتجاه لدى المؤرخين[1].

5.2.2.2 الانحراف الجغرافي

تبلور الانحراف المذكور داخل مدرستين، كلتاهما متجذرة في كتابات بودان ومونتسكيو. الأولى ألمانية وتكونت على مراحل، في إطار الإدارة وإحصاءاتها المنتظمة أولاً. فكما أن الجغرافية الإسلامية ازدهرت بسبب متطلبات الخلافة عندما كانت الحاجة ماسّة إلى معْرفة أحوال **الممالك** والمسالك لأغراض جبائية، حربية، مذهبية، سياسية، كذلك عكف الألمان، بدافع قومي، على وصف كل إمارة، صغيرة أو كبيرة، تنتمي إلى الامبراطورية الجرمانية لمقارنة هذه مع الدول الأوروبية المنافسة لها. في مرحلة ثانية ازدهرت الطبيعيات الوصفية وتحول العالم إلى سائح يتجول عبر القارات ليصف بدقة وأمانة مواطن النباتات والحيوانات وضمنها الأجناس البشرية. فذاع صيت الكسندر فون همبولت (المتوفّى سنة 1859) وكارل ريتّر (المتوفّى كذلك سنة 1859)، وتكونت **الانثروبو - جغرافيا** على يد فريدريش **راتزل** (المتوفّى سنة 1904)، واقترح العالم ارنست **هايكل** سنة 1866 أن يسمي **أكولوجيا** العلم الذي يدرس العلاقات بين كل حي والمحيط الذي يعيش فيه. وفي مرحلة ثالثة وأخيرة، بعد أن توحدت ألمانيا وأصبحت دولة غنية ومتقدمة تتطلع إلى أن تكون قوة عالمية، تخصص البعض فيما سمي **بالجيو - سياسة**، أي العلم الذي يرمي إلى اكتشاف القوانين التي تتحكم في تكوين الأمم والدول، في إرساء الحدود وتحديد علاقات التعاون أو التنافس بينها.

---

(1) ففر (1922) ص 314 إلى 355.

أما المدرسة الفرنسية فإنها حافظت على تراثها القومي ولقد نبّهنا إلى أن هذا التراث هو أساس وضعانية تين ورينان. عندما كتب الأول مؤلفه الشهير عن الآداب الانجليزية (1856 إلى 1863) فإنه ألحّ على موقع انجلترا كجزيرة مفصولة عن أوروبا ومتجهة نحو التجارة البعيدة، وقبل أن يكتب الثاني **حياة المسيح** (1863) فإنه ذهب إلى بلاد الشام، وزار طويلاً فلسطين، ليتشبّع «بروح المكان». ثم تأسست سوسيولوجيا أميل دوركهيم تحت راية الرائدين، مونتسكيو وكونت، وكان الاهتمام بالمحيط الجغرافي من أبرز ملامحها، في دراستها **للمورفولوجيا** الاجتماعية. لكن هذا الانتاج، رغم أهميته، يمكن اعتباره، بالنسبة لما نحن بصدده، عملاً تمهيدياً إذ المدرسة الجغرافية الفرنسية التي اكتسبت شهرة عالمية في بداية هذا القرن اقترنت باسم فيدال دي لابلاش المتوفَّى سنة 1918[1]. تأثر بالمؤلفات الألمانية، لا شك في ذلك، إلا أن ميزته الكبرى أنه لم يكن صحافياً أو عالم طبيعة، بل كان مؤرخاً في تكوينه الأصلي. فرأى الجغرافيا من منظور التاريخ، وهذا ما دفعه إلى إدخال شيء من التكافؤ والجدلية في ميدان غلب فيه، تحت تأثير الألمان، المنحى العلمي الطبيعي وما يواكبه عادة من البحث على السبب الواحد ومن إيمان بحتمية المؤثرات[2].

قلنا إن هذا المنحى لم ينشأ في القرن الماضي، بل نجده مثلاً عند ابن خلدون. لذا، نرى الدارسين العرب ينقسمون إلى فريقين: أحدهما يفاخر بالخلدونية كنظرية علمية نقدية موضوعية والثاني يفنّدها بسبب استغلالها من جانب كتاب عهد الاستعمار، لأن هؤلاء وجدوا فيها أحكاماً كثيرة تبرّر تصرفاتهم وسياساتهم. الفريقان متّفقان إذاً على أن ابن خلدون يميل فعلاً إلى الإيمان بحتمية العامل الجغرافي وأن التاريخ العربي خاضع في مجمله لتأثير البيئة التي نشأ وتطور فيها. نعود مؤقتاً إلى قضية الاستشراق [4.5] لنقول إن المؤرخين الغربيين الأولين الذين كتبوا حول تاريخ الإسلام، شرقه أو غربه، كانوا متأثرين بالمدرسة الألمانية[3]. بمجرد ما صدرت أول ترجمة **للمقدمة** في أواسط القرن الماضي قال الغربيون: لم يكتب ابن خلدون تاريخ العرب والبربر والعجم بقدر ما

---

(1) ففر (1922) ص 73 وما بعدها و (1965) ص 376 وما بعدها.

(2) نلاحظ هنا نوعاً من التكافؤ الجدلي. في ألمانيا حيث كانت المدرسة الجغرافية حتمية الاتجاه نشأت سوسيولوجيا نسبانية (ماكس فيبر)، وفي فرنسا حيث كانت سوسيولوجيا دوركهيم حتمية الاتجاه نشأت مدرسةٌ جغرافية احتمالية تقول بالتأثير المتبادل بين الإنسان والبيئة، بمعنى أن البيئة تزود الإنسان بعدة ممكنات والإنسان هو الذي يحقق باختياره واحدة منها.

(3) لا ننسَ أن غوتيه، صاحب **القرون الغامضة في تاريخ شمال افريقيا** (1936)، كان أستاذ جغرافيا في جامعة الجزائر وقرأ ابن خلدون في ضوء النظريات الألمانية.

كتب عن دور البدو، الايجابي والسلبي، في مسيرة التاريخ. ظهرت نفس الفكرة في عبارات مختلفة، منها أن الحضارة العربية تجسيد تاريخي لمفهوم عام هو الثقافة البدوية أو أن الإسلام تجسيد لثقافة الفيفاء. . هذه استنتاجات تناقض عقيدة المسلمين وتصطدم مع ميول وأحاسيس عرب المدن حملة الثقافة العربية. من هنا نشأ عندهم اشمئزاز تلقائي إزاء كل إشارة، ولو خفيفة، إلى آثار البيئة في الآداب أو الفكر أو العقيدة، بل كان لهذا الاشمئزاز أثره السلبي على الدراسات التاريخية إذ أصبح الباحث العربي الإسلامي يكتفي بالكلام على **الظروف** عامّة، إذا اضطر إلى ذلك، متحاشياً كل تفصيل وإفصاح. أهملت المسألة حتى عادت لا تفهم على وجهها الصحيح [1].

إن مسألة تأثير العامل الجغرافي لا تهم المؤرخ بالدرجة التي تهم بها الجغرافي أو العالم الاجتماعي، ما يهمه أولاً وأخيراً هو تعريف الحادث. هذا التعريف لا يتمّ أبداً بدون توطين، لكن مسألة التوطين، بالنسبة للمؤرخ، دائماً محددة معينة ولا تكتسي أبداً صفة العموم. ونذكر أن ابن خلدون ليس مؤرخاً في مقدمته بل في تاريخه (كيفما حكمنا على قيمة ذلك التاريخ)، وهو نفسه يقول في مقدمة المقدمة، أي فيما هو مشترك بين المؤلَّفين: «داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص». (ص 7)، عبارة تكاد تطابق حرفياً ما انتهى به لوسين فيفر ملاحظاته حول منهجية فيدال: «يجب عدم التلاعب بمفاهم غامضة فضفاضة مثل الأرض والطقس، والانكباب بصبر وأناة على تحليلات محددة وجزئية». (ص 24) مؤكداً في مكان آخر: «بدو، حضر، رعي، فلاحة. . ، هذه كلمات عاطلة من كل مفهوم واضح». (ص 353).

5.2.2.3 الوطن مفهوم مؤرخ

عوض أن ينطلق المؤرخ من كلمات فضفاضة، مثل التي ذكرت قبل قليل، الأفضل له، إن وعى فعلاً منحى صناعته، أن ينطلق من الحادثة/ الشاهدة، إذ لا يمكن التمييز بينهما. الشاهدة، طبيعية كانت أو بشرية، مادية أو ذهنية، منحوتة أو مرقومة. . . الخ، دائماً موطنة بما أنها توجد في مكان ما. المشكل المطروح هو التحقق من أن ذلك المكان هو الموطن الأصلي. ويتجلّى في الحال أن التوطين يأتي في نهاية، لا في بداية، البحث ويبقى دائماً موضع تساؤل ككل أمر متعلق بالشاهدة.

نقرأ في الوثائق عبارة جزيرة الأندلس؛ جغرافياً الخطأ واضح لكن تاريخياً المعلومة محققة. إذاً تحديد المكان في هذه المسألة هو بالضبط الكشف عن معنى العبارة عند القدامى الذين كانوا يستعملونها بداهةً ولا يرون فيها أي تناقض. يكفي أن نضع أمام

---

(1) يبدو أن هذا هو السرّ في عدم الارتياح إلى كثير من دراسات طه حسين المتأثر بالوضعانية الفرنسية.

أعيننا خارطة الإدريسي وأن نتذكر أن الحوادث المروية عند ابن خلدون كانت تقع في إطارها وليس في غيرها، لندرك في الحال أنه لا معنى أن نتابع راوية ابن خلدون على الخرائط الحديثة، لأننا بذلك نغير مضمون كل حادثة. إذا قرأنا أخبار ما حدث في مدينة فاس أثناء حكم أمير مريني، وتخيلناها في نطاق فاس الحالية فإننا نعطي ضمنياً لأبطالها، من تجار وصناع وقضاة وأمراء جيش. . إلخ، آفاقاً ومعابر ومنافذ غير التي عملوا في ظلها، أي إننا نعطيهم قدراً من الاختيار لم يكونوا في الواقع يتوفرون عليه. عندما يقال لنا اتجه الأمير الفلاني شمالاً أو جنوباً، قصد الغرب أو الجوف. . ، فإننا نخطىء إذا فهمنا من الكلمات ما نفهمه منها اليوم بداهةً بدون تروٍّ. من الواضح كذلك أن بحر الظلمات لا يمثل الشيء نفسه في ذهن مغاربة القرن الثاني عشر الميلادي، لمَّا كانت البصرة، ميناء فاس، تشبّه في حركتها ورواجها ببصرة العراق، وفي أذهان مغاربة القرن الخامس عشر الميلادي، لما احتل الايبريون كل شواطىء الأطلسي ومنعوهم من استغلاله اقتصادياً وتجارياً. لا يتعامل قارىء الوثائق المكتوبة مع مفردات الأندلس أو المغرب أو الغرب أو الحوز. . إلخ، كمفاهيم جغرافية قارة ومحددة، بل كمفاهيم تاريخية تتغير باستمرار، فيجب إعادة تعريفها في كل وثيقة وثيقة. ما أسميناه بالانحراف الجغرافي الذي أدّى إلى الإقناع بحتمية وأحادية تأثير المحيط الطبيعي، نتج أساساً عن خلط في ترتيب أوليات البحث التاريخي: فصل البعد المكاني عن البعد الزماني في الواقعة ـ الشاهدة، واعتبار المكان قاعدة قارة تتوالى عليها أحوال وأعراض هي الحوادث. في عين المؤرخ الناقد، الناظر في الآثار الباقية، ينحلّ المكان الواحد إلى أمكنة، كما ينحل الزمان الواحد إلى أزمنة، والمكان الذي يبحث فيه بمناسبة فحصه لمشاهدة ما هو تحقيق صورة من ضمن عدة صور محتملة، صورة تحدّد بتحديد الزمان. **التوطين**، أو التحديد المكاني، هو وجه من وجوه عملية واحدة هي تعريف الحدث.

قلنا إن أصحاب النظر من المؤرخين بحثوا عن الأسباب والعوامل الدائمة التأثير في التاريخ، فركنوا إلى مفهوم **الطبع** (اليونان والرومان بخاصة) وإلى مفهوم **المعاش** (ابن خلدون)، ففتحوا الطريق لشطط الجغرافيين. هناك جانب ثانٍ لمقالاتهم أهمل فيما بعد وتولّد مباشرة عن إهماله الشطط المذكور، جانب واضح عند ابن خلدون وعند جان بودان، وهو أن تحديد المكان وسيلة للنقد، معيار لتمحيص الأخبار، سابق على النقد بتعديل الرواة. ليس من الصدفة أن تكون غالبية الأمثلة التي يسوقها ابن خلدون لإظهار أغاليط الرواة ترتبط بالحرب والاقتصاد لأن دور المكان بديهي في الميدانين. أن يلتقي جيشان، قوام كل واحد منهما نصف مليون محارب حسب الإخباريين، أمر ممكن نظرياً، لكن إذا عدنا إلى مكان المعركة وعايناه ووجدنا أنه وهدة ضيقة مطوقة بتلول وعرة،

حكمنا بالامتناع دون النظر في أمانة المخبر، بل حكمنا من خلال خبره هذا بجهله وسذاجته. لم يكن هدف ابن خلدون الأول هو البحث في البداوة كنمط من أنماط العيش وشكل من أشكال العمران، مع أنه يحتمل جداً أنه يكون قد انتهى بتصور هذا السؤال وطرحه على نفسه، بقدر ما كان الحصول على معيار لتمحيص الأخبار، موقف أقرب إلى موقف القاضي منه إلى موقف الفيلسوف، بمعنى أنه لم ينظر في علاقة البيئة بالإنسان أو بالكائن الحي عامّةً مع إغفال دور اجتهاد المؤرخ الباحث، بل بحث في علاقة الأخبار بظرفها المكاني في منظور المؤرخ. الاختلاف واضح جلّي بين المسألتين. كذا، نرى جان بودان، وهو كابن خلدون رجل قانون متعود على تمحيص الشهادات، يطالب الناظر المتمعن في أخبار الماضي أن يتحقق من عدالة المخبر وأن يلتفت في الوقت نفسه إلى شواهد اللغة وإلى وصف الأماكن. لا يكفي، لكي يقبل الخبر، أن تقوم الحجة على أمانة وصدق المخبر، بل يجب، علاوة على ذلك، أن يشهد نقوله دليل من اللغة وأن يوافق ما يخبر به أوصاف المكان الذي يدعي أنه حدث فيه (الفصل 9).

5.2.2.4 نحو مفهوم المبحثة [المونوغرافيا]

حاول روّاد النقد التاريخي إدراك وسيلة برهانية يمحصون بها الخبر، حيث كان الخبر يمثل الوثيقة الرئيسية. بعد أن وسّعنا مفهوم الوثيقة إلى **الشاهدة**، كما دعانا إلى ذلك استعراض مراحل الكتابة التاريخية، أبدلنا تمحيص الخبر بتوطين الشاهدة، أي تحديد بعدها المكاني الذي هو وجه من وجوه تعريفها. واضح أن هذا لا يعني البتّة التنقيب على قوانين عامّة تربط مباشرة البيئة بالعوارض على المجتمع البشري.

وهكذا نرى كيف ينشأ ويتبلور مفهوم الوحدة البحثية أو المبحثة [المونوغرافيا] التي هي خبر أو حدث في منظور المؤرخ ومكان أو وطن في منظور الجغرافي [3.9.3]، ينطلق الأول من الحادثة ليحدّد وطنها في حين أن الثاني، حسب قواعد اختصاصه كما اتضحت خلال أوائل هذا القرن، ينطلق من الوحدة المكانية لينتهي إلى تحديد الملامح المكونة لها. على الرغم من التقارب الحاصل بين التخصصين، بخاصة في إطار المدرسة الفرنسية، لا يمكن القول إن كلمة مونوغرافيا تعني الشيء نفسه بالنسبة للمؤرخ وللجغرافي. ابتعد هذا الأخير عما كان يميّز من اعتدال وتوازن أعمال فيدال، وذلك بهدف التركيز على الطابع العلمي للدراسات الجغرافية، ممّا اضطرّ المؤرخين، وعلى رأسهم أقطاب مدرسة **الحوليات** في فرنسا، إلى التأكيد بإلحاح على أن أبسط مفهوم في علم الجغرافيا، **الجهة**، مفهوم تاريخي، وأن علم البيئة لا يمكن أن يكون سوى عبارة عصرية مما أسماه جان بودان **بالجيو - تاريخ**.

نستعمل هنا مفهوم المبحثة بمنظور المؤرخ. لا نعني بها منطقة محدّدة جغرافياً تتوالى عليها الأعراض والأحوال، فتتميز الثوابت عن المتغيرات وتبدو حتماً الأولى وكأنها أسباب أو على الأقل عوامل دفع وإسراع بالنسبة للثانية، بل نعني بها **وحدة منسجمة** ومحددة في آن لا يفصل بعدها المكاني عن الزماني وعن المدلولي. إذا قلنا: هذه مبحثة عن منطقة الغرب من بلاد المغرب، فلا نقصد بكلامنا هذا الغرب عبر التاريخ أو التاريخ كما عرفه الغرب، بل نقصد بالغرب مفهوماً، شاملاً ومتميزاً، تتضافر وتتكافأ في تحديده الأبعاد المادية والذهنية، الطبيعية والبشرية، الزمانية والمكانية، فهو بالتالي **وطن وتراث ومدلول** في الوقت نفسه. ولا يظنّ أحد أن المفهوم خاص بمدرسة واحدة بين مدارس التأليف، هي المدرسة الرومانسية [هردر، ميشله]، لأن مبحثة عن الجمل أو عن الجبل، في استعمال المؤرخ، تؤدّي المعنى نفسه.

وليست كل المباحث على الدرجة نفسها من التعميم والتجريد [5.2.1.5]: معركة وادي المخازن، الغَرب في عهد السعديين، المغرب الموحدي، الخلافة الفاطميّة، ديمقراطية أثينا، الفن المنحوت في غرب الصحراء.. إلخ. نرتقي من الحومة إلى المدينة وننحدر من الامبراطورية إلى الولاية.. يمكن أن نكتب مبحثة في أي موضوع يُحدد جغرافياً. نحن هنا ضمن عملية ذات حلقات متصلة، من جزئية الحدث إلى التأليف [5.4.2]، عملية تقود، نظرياً وليس بالضرورة، إلى تاريخ مكتوب حسب المفهوم [3.8.5].

المبحثة مفهوم أساسي، مرحلة حاسمة، لإبراز منطق ومنحى العمل الذي يقوم به المؤرخ المحترف؛ هي الوجه التطبيقي لضرورة التمييز والتعيين.

الباب الثالث

5.2.3 التوقيت

فالقرن في قوم نوح على مقدار أعمارهم وفي قوم موسى وعيسى وعاد وثمود على قدر أعمارهم

المقريزي

5.2.3.1 توضيح

تاريخ حدث ما، في الاستعمال العادي، هو الجواب على سؤال يتضمّن كلمة متى؟

متى قصفت البحرية الفرنسية مدينة **الصويرة**؟ يقول المؤرخ المغربي: يوم 19 رجب سنة 1260، ويقول الفرنسي: يوم 15 أغسطس 1844، ويقول الراوي المحلي: عام البونب. حدث واحد وثلاثة تواريخ أو أكثر. يقول أحد المتأخرين: التاريخ في اللغة هو تعريف الوقت وفي العرف والاصطلاح هو تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلق سواء كان قد مضى أو حاضراً أو سيأتي (روزنتال، ص 547). المهم في عين الباحث المتخصص هو تحديد **نقطة** معينة يبدأ معها التعديد. النقطة ـ الصفر عند المؤرخ المغربي هي هجرة الرسول، وعند المؤرخ الفرنسي هي رفع المسيح، وبالنسبة للراوي **الصويري** هي السنة التي يعيش فيها. وقد عدّ صاحب التعريف السابق، **الكافيجي** مؤلف **المختصر في علم التاريخ**، ستة تواريخ كانت تستعمل في زمانه وفي وطنه مصر وهي الهجري والرومي والفارسي والمَلكي واليهودي والتركي (روزنتال، ص 553).

لا يكفي لضبط التاريخ اختيار سنة بدء، لا بدّ كذلك من اختيار وحدة قياسية كما يحصل في ميدان العملة أو المساحة أو الموازين، الخ. فيلجأ المؤرخون إلى الفلكيين الذين يستطيعون وحدهم تحديد مقادير السنة والشهر واليوم والساعة، الخ. إن دور الفلكي أساسي في تحديد الأماكن والأزمنة معاً، ومن هنا جاء الاشتراك المعنوي في كلمة **تقويم**. علم الفلك هو القاعدة الموضوعية الثابتة التي ينبني عليها علما الجغرافيا والتاريخ، ونرى في كل الحضارات العريقة تكاملاً بين صناعات التقويم والتوقيت والتأريخ. هذه مفردات كانت فيما مضى مناطة بهيآت اجتماعية وبحرفٍ متميزة، لكننا نستعملها في هذا المقام للتعبير عن معانٍ أوسع.

لقد أرجأنا الكلام على تعريف الوقت والزمان ولم نفتتح به كتابنا هذا، كما كان يفعل المؤلفون القدامى، ممّا يدلّ على تحول في منحى المؤرخ. لم يعد همّه ينحصر في تحديد المواقيت. لذا أقترح أن نميز بين **التأريخ** بالهمز وهو التوقيت والتاريخ بدون همز وهو عموم الصناعة التي نحن بصدد توضيح معالمها، كما أفضّل، زيادة في التمييز، أن استعمل كلمة **تأرخة** عوض كلمة تأريخ، وأعني بها تحديد موقت الحدث مهما كان. واضح أن هذا هو الهم الأول لكل مؤرخ محترف. لا تاريخ بدون وثيقة، قولة تعني بالضبط: **لا تاريخ بدون وسيلة للتوقيت**، والوثيقة هي الوسيلة الموضوعية.

أن التأرخة لا تهمّ فقط الأحداث البشرية أو الحوادث الطبيعية التي تؤثر في حياة البشر كزلزال أو طوفان أو جفاف. . ، بل تهم كل مظاهر الكون. هذه هي نظرية علماء اليوم. إن تحولات الطبيعة ترتّب أيضاً داخل سلّم زماني وحسب قواعد معلومة، والعملية هذه نسمّيها **توقيتاً**. التأرخة إذاً عامّة والتوقيت فرع منها يخص مواقيت الحوادث

الطبيعية، أمسّت حياة البشر أو لا، والتأريخ فرع ثانٍ يخص الأعمال البشرية. **أما التقويم** فهو العملية التقنية الهادفة إلى تجزئة الزمان لأغراض دينية أو مدنية، ونطلق الكلمة كذلك على النتيجة، أي **الروزنامة**[1].

5.2.3.2 التأريخ

نبقى في نطاق الأحداث المعروفة المسجّلة في التاريخ المكتوب الذي لا يتعدّى أربعة آلاف سنة. في هذا الميدان، المحدود نسبياً، واجه المؤرخون، ولا يزالون، مشكلات عويصة جدّاً. والسّبب هو أن الحدث، المحدد في المكان، محدد أيضاً وضرورةً، في الزمان، إذ التاريخ، إلى عهد قريب وربما إلى اليوم في بعض المناطق، هو تاريخ محلّي لا كوني. يتجلّى استقلال وتقوقع الأمم والملل والجماعات، حتى الصغيرة منها، في اختيار نقطة بدء. إن عدد التقاويم التي استعملت هنا وهناك، وحتى الآن، اكثر بكثير مما يذكر عادة. لما نقرأ أن العرب كانوا يؤرخون بعام الفيل (السخاوي، ص 143) يجب أن نفهم أنهم كانوا يؤرخون قبل ذلك بحوادث أخرى، شأنهم في ذلك شأن سائر الشعوب، المعروفة والمغمورة. باستثناء مصر الفرعونية التي توفرت مبكراً على تقويم شمسي قار، بسبب اعتمادها على فيضان النيل ودور الدولة المركزية في تنظيم ذلك، كانت الشعوب القديمة تستعمل تقاويم مختلفة وغير ثابتة. كان لكل مدينة يونانية وإيطالية تقويم. وفي فارس، كلما تغيرت الدولة أُبدل التقويم. لذا كان اللجوء إلى المنجمين ضرورياً، إذ لم يكن يستطيع غيرهم إثبات الموافقة بين التواريخ. وكما أن الدولة توحّد، نظرياً، العملة والموازين، فإنها تحاول أن توحد التقويم. تمّ شيء من ذلك داخل الامبراطوريات القديمة، إلا أن الناس استمروا في استعمال تقويمين اثنين على الأقل في إطار الدولة الواحدة. وحالة اليوم تشبه إلى حدّ كبير حالة منطقة البحر المتوسط أيام الحكم الروماني.

نترك الجانب التقني والإداري ونهتم فقط بالجانب المتعلق بالتأليف التاريخي. نبدأ بالتقويم المنتشر اليوم والذي يعود إلى التقويم الروماني كما تمّ إصلاحه أيام يوليوس قيصر. أمر **الامبراطور** الروماني بتحديد مقادير السنة الشمسية والشهر واليوم وما يترتب على ذلك من تعيين مواعد الطقوس الدينية والمدنية، إلخ. أنجز ذلك في إطار **تأريخ** معين، أي بعد اختيار نقطة بدء وكانت سنة تأسيس المدينة أي روما، والتحديد

---

(1) م. ب. (1974)، ج IV، ص 572 إلى 583، وج V، ص 496 إلى 513؛ م. ج.، ج III، ص 792 إلى 794، وملحق I، ص 371 إلى 373 وص 657؛ م. س.، ط 2، ج I، ص 539 إلى 540.

الاصطلاحي بالطبع، توصل إليه الباحثون في بدايات روما. عندما شرع تيت ـ ليف، برعاية الامبراطور أغسطس، يؤلف أخبار روما، على أساس العقود، مستغلاً أعمال من سبقوه من الرواة والكتاب، فإنه حوّل مختلف التواريخ السابقة، وكانت متعددة، إلى مسلسل زماني واحد. جاءت هذه العملية التوحيدية تتويجاً لعمليات مماثلة قام بها الكتاب اليونانيون عقب غزوات اسكندر ذي القرنين، وخاصة المؤرخ بوليب. ألحقت أخبار الفراعنة وملوك فارس والشعوب السامية بالتاريخ اليوناني، ثم في مرحلة ثانية نسب المجموع إلى التاريخ الروماني. تحقق بذلك توحيد تواريخ شعوب البحر المتوسط، لكن في إطار تقويم يتّخذ من تأسيس روما نقطة بدء له.

والتاريخ المسيحي نفسه كتب أولاً داخل هذا الإطار، كما نرى ذلك عند ابن العبري: «وفي السنة الثالثة والأربعين من ملك أغسطس قيصر وهي سنة ثلاثمائة وتسع من تاريخ الاسكندر ولد المسيح». (ص 65). لم يتم الانفصال عن التقويم الروماني إلا بصعوبة كبرى بسبب غموض وقائع حياة المسيح. بعد خمسة قرون من تأسيس الديانة المسيحية وبأمر من البابا، اتفق مبدئياً على أن السنة الأولى في العهد الجديد توافق سنة 754 من العهد الروماني، قبل أن يتضح خطأ هذا الاجتهاد، ويتبيّن أن «**التجسيد**»، أي ميلاد عيسى في تعبير النصارى، حصل أربع سنوات بعد ذلك التاريخ. فبقي الاستعمال غير موحّد في البلاد المسيحية. بجانب هذا الاختلاف حول سنة البدء نشأ اختلاف آخر بسبب الاصلاح الذي دعا إليه البابا غريغوريوس سنة 1582 لما تفاحش أثر الخطأ الذي ارتكب أثناء إصلاح يوليس قيصر حيث انفصلت السنة الرسمية عن الشمسية ولم تعد أسماء الشهور توافق الفصول. فتقرر حذف عشرة أيام (**الكبس**) لتحقيق الموافقة من جديد. وهكذا دخل الناس بعد يوم الخميس 4 اكتوبر من السنة المذكورة مباشرة في يوم الجمعة 15 اكتوبر. قبلت الدول الكاثوليكية التقويم الجديد فيما امتنعت البروتستانتية والأرثوذكسية استمرت بريطانيا في امتناعها إلى غاية 1752، روسيا إلى غاية 1918، اليونان إلى غاية 1923). زيادة على ذلك كانت السنة لا تبدأ في اليوم نفسه في المنطقة الواحدة والمدينة الواحدة حسب المصالح وحسب السلطات، وقد تتعدد البدايات الرسمية إلى سبعة[1]. لذا كان من الصعب جداً تحقيق الموافقة بين التواريخ حتى في حالة تسجيلها في عقود ثابتة، فاضطر الباحثون إلى تأليف كتب لهذا الغرض بالذات، أشهرها في الغرب **صناعة تحقيق التواريخ** الذي ألفه الرهبان البنديكْتيون سنة 1750.

---

(1) حافظنا على شيء من ذلك الاختلاف فيما يتعلق بالسنة الدراسية، والسنة الشرعية في البلاد الإسلامية، والسنة الجبائية في امريكا، إلخ.

لم يتم إذاً الانتقال من التاريخ الاسكندري (السلوقي) شرقاً، ومن التاريخ الروماني غرباً، إلى الميلادي إلا مؤخراً وبصعوبة كبرى. حصل ذلك أثناء القرن 18 م لما بدأ المؤلفون، الألمان بخاصة، يكتبون تواريخ عامّة ويفرغون أخبار الأمم والمناطق في مسلسل زماني واحد. وليس من الصدفة أن ينتشر في ذلك القرن بالذات، الذي عرف تقدماً هائلاً في علم الرياضيات، التعديد العكسي أي اعتبار السنوات السابقة على ميلاد المسيح كأعداد سالبة (مات اسكندر سنة 303 قبل الميلاد مثلاً)[1].

بناء على هذا يمكن القول إن التقويم الهجري، عكس ما يظن الكثيرون، سبق الميلادي إذا نظرنا إلى سرعة الانتشار وتعميم الاستعمال. تم اختيار سنة البدء قريباً من واقعها فلم يحصل كبير اختلاف في أمرها، وإن اختلف الناس في موافقتها لتقويم الفلكيين (جمعة أم خميس) وللتقويم الميلادي، وعمّ استعمال التاريخ الهجري في كل البلاد التي دخلها الإسلام. تبقى مسألة اختيار السنة القمرية عوض الشمسية مع أن مزايا الثانية قد ظهرت منذ قرون. يقول المسعودي: «وسنو الهجرة قمرية وبين التاريخ وتاريخ أصحاب الأخبار والسير تفاوت من زيادات الشهور والأيام». (ج IV، ص 392). هذا اختيار قديم في الأمم السامية، إذ القمر وحده يصلح لقياس الشهر المعاين، ثم لا يوجد امتياز أصلي للسنة الشمسية على القمرية إذا أخذنا كل واحدة بمعزل عن الأخرى لأن الكبس ضروري في الحالين معاً. إن الصعوبات التي تواجه اليوم المسلمين، والتي واجهتهم في الماضي كما يشير إلى ذلك المسعودي، ناتجة عن أمرين: الموافقة مع تقويم آخر من جهة ومن جهة ثانية تحديد بداية الشهر بالرؤيا لبعض الأغراض. ينشأ حينذاك وحينذاك فقط اختلاف حسب المكان. لجأت بعض البلاد الإسلامية إلى التقويم الشمسي لأغراض جبائية لكن داخل التاريخ الهجري. أما تغيير سنة البدء فلم يحدث إلّا نادراً ولم يعمّر[2].

يوجد إذاً مشكل للتوفيق بين التواريخ في دار الإسلام ولكن خطورته أقلّ بكثير من الذي واجه المسيحيين. يتعقد المشكل لما نحاول التوفيق مع تقويم آخر، والميلادي بخاصة. حرص المسعودي في آخر كتابه **مروج الذهب** أن يعطي جدولين زمانيين، أحدهما حسب الروايات المشهورة، أي حسب السند، والثانية حسب الفلكيين لمعرفة:

---

(1) لا توجد في الحقيقة سنة ـ صفر في التقويم المسيحي، إذ توجد فجوة بين ما قبل الميلاد (ق.م. = B.C.)، وما بعد الرفع (A.D.). فسنوات حياة المسيح إذاً غير معدودة.

(2) المسعودي، ج II، ص 194 وما بعدها، تقي زاده: «التقويمات واليوميات المستعملة في البلاد الإسلامية».

«تباين أصحاب التواريخ من الاخباريين وبين المنجمين. . فالذي وجدناه في كتاب الزيجات أن الابتداء في يوم الجمعة مستهل المحرم سنة إحدى للتروية وذلك يوم ست عشر من تموز سنة 933 الذي القرنين». (ج IV، ص 387). يقابل ذلك سنة 622 من الميلاد. إلا أن صحة هذه الموافقة مشروطة بعدم وجود كبس بين حدوث الهجرة واختيار الخليفة عمر لها كبداية العهد الجديد (م. س. ، ط 2، ج III، ص 378). هذا فيما يتعلق بالبدء، أما إذا تذكرنا الاختلافات بين النصارى أنفسهم فيتوقف التوفيق بين التاريخين، الهجري والميلادي، على صحّة عمل العدّادين الأوروبيين الذين يعترفون أن نتائجهم ظنّية فقط. لذا يتمسك كل مؤرخ بتقويمه خوفاً من الخلط.

ارتفعت أصوات منذ القرن الماضي مطالبة بتوحيد التقويم على غرار توحيد باقي المقاييس رفعاً للالتباس وتسهيلاً للتواصل بين الشعوب والأمم. وتكونت في إطار الأمم المتحدة سنة 1953 لجنة دولية مكلفة بدراسة هذا الموضوع. هناك اقتراح قديم تقدم به أوغست كونت حول التقويم الثابت الذي يغنينا عن الكبس (تتكوّن السنة من 13 شهراً والشهر من 28 يوماً ويبقى يوم غير مرقم)، والصعوبة كلها ناشئة من هذا اليوم الأبيض. كما يوجد اقتراح قديم أيضاً حول تقويم عالمي[1]. هذان الاقتراحان يهمّان حياة البشر في المستقبل ولا يساعدان في شيء على حلّ مشكلات الماضي. ما يلفت نظر المؤرخ فيهما، ويلقي بعض الضوء على تنوع التقويمات في الماضي، هو صعوبة الاحتفاظ في التقويم الواحد على كل التجزيئات الزمانية المعتادة: التقويم الشمسي مثلاً لا يعرف الشهر والتقويم الثابت لا يعرف الأسبوع. وفي كل الحالات تبقى مسألة الموافقة قائمة.

بيدأن العقبة الحقيقية، في عين المؤرخ، ليست نوعية التقويم، أي شكل اليومية المستعملة، بل اختيار سنة البدء. التأريخ الشائع اليوم هو الميلادي، على أساسه أعيد ترقيم كل التواريخ القومية والمحلية. هذا هو الواقع ومع ذلك فإنه واقع يرفضه الكثيرون ويحاولون الانفلات منه لأسباب نوضحها فيما بعد.

5.2.3.3 التوقيت

ذكر ابن العديم، أحد مؤرخي العهد المملوكي في الشام، ان الأمير نور الدين أمر بنقل رخام الى مدرسة بحلب ويقول «كان عليه كتابة باليونانية فسألت عنها فذكر لي أنه حضر من ترجمها وفيها مكتوب وعمل هذا للملك دقلطيانوس والنسر الطائر في أربع عشرة درجة من برج العقرب فيكون مقدار ذلك ثلاثة آلاف سنة والله أعلم». (روزنتال

(1) م.ج. ، ج III، ص 792 إلى 794.

ص 544). هذا خبر واضح الخطأ، ما يهمّنا فيه هو أن الراوي لايتصور وسيلة لتأريخ حدث ما سوى قرانه بوضع معين في السماء يؤوله العالم الفلكي ثم ينسبه للحاضر. يستلزم التأريخ حضور شاهد منجم يستطيع تمييز أحوال الفلك. فشهود المنجم، أي حضوره ومشاهدته، هو الفيصل بين ما يمكن وما لا يمكن أن يعرف، ما يمكن أن يعرف هو التاريخ، وما لا يمكن هو اللاتاريخ الذي تنسج حوله القصص والأساطير. في غياب مقياس مقبول لدى العموم كل شيء ممكن وقابل للتصديق. علينا أن نقرأ كل ما كتب قبل عهد الأرخيات العلمية دون الاستخفاف بعقول أصحابها[1]. لا فرق من هذه الزاوية بين ابن كثير المسلم وبوسويه الكاثوليكي، كلاهما يعتمد على مرويات وعليها وحدها إذ لم يكن يُعتمد سواها. **نقرأ أن قدماء** الهندوس **قدّروا عمر الأرض بما يقرب من ملياري** سنة شمسية فنستغرب من ذلك اذ الرقم قريب مما يقترح علماء اليوم قبل أن نتذكر أنه مجرد تخمين واستنباط من فرضيات فلسفية. الطريقة إذاً مخالفة لقواعد ومسلمات الفيزياء الحديثة[2].

لم يتغير الوضع المعرفي حتى بعد أن اكتشف الإنسان أن للأرض وللكون تاريخاً، لأن ذلك الاكتشاف تم على أساس المقارنة الوصفية فقط، واعتماداً على قاعدة بديهية هي أن قدم الأشياء متناسبة مع عمق مدفنها في جوف الأرض. الحفر إذاً هو بمثابة اعتكاس التيار الزماني. تفنّن الباحثون في طرق التنقيب عن الآثار المادية ووصفها وترتيبها، وتوصلوا إلى نتائج جدّ مرضية، لكنها في أساسها تخمينية لا تصل أبداً حدّ اليقين. في هذه الحال كان كل توقيت مقترح لطبقات الأرض، للاحاثات، للبقايا العظمية، الخ. مرتبطاً، كثيراً أو قليلاً، بأماكن اكتشافها. وعلى هذا الأساس بنيت نظرية التطور التي أدخلت الطبيعة في حيز التاريخ والتي توازي في آثارها الفكرية إحلال كوبرنيكس محل بطلميوس. لم يعد الإنسان المفكر وحده يتغير ويغير محيطه وسط طبيعة قارة إن لم نقل جامدة. أصبح ينظر إليه كحلقة في سلسلة من الأطوار المتعاقبة تشمل الطبيعة كلها.

كيف الانتقال من التخمين، المدعم بالمشاهدة، إلى قياسة التحول في الطبيعة؟ لتحقيق هذا الغرض لا بدّ من العثور على مقياس مدفون في الطبيعة نفسها. كان المقياس لمدة طويلة هو حركة الأجرام السماوية، إلا أنها كانت تستلزم المشاهدة. قيل منذ قرن

---

(1) ميز المؤلفون المسلمون التاريخ عن الأساطير، واعتبروا هذه من قبيل الممكن الذي قد تفيد روايته لأغراض تهذيبية. لم يحاولوا تطبيق قواعد الجرح والتعديل على الأساطير فرووها على حالها.

(2) م.ج.، ملحق ا، ص 657.

خلت: «الزمان في العرف هو أمر متجدّد يتقدّر به متجدّد». (روزنتال، ص 549). المعضلة هي الكشف عن ذلك الأمر المتجدد. لم يتحقق الكشف إلا في أواسط هذا القرن عندما وظّف الفيزيائيون الإشعاع النووي لهذا الغرض. لا ندخل في التقنيات التي ليست من اختصاصنا. نذكر فقط أن الطريقة مبنية على مبدأ بسيط. يتناقص بالإشعاع الطبيعي عدد الجزئيات المكهربة في ذرة عنصر كيماوي، كالكربون مثلاً، فيتحول إلى نظير له في مدة معلومة. إذا وقع ما يمنع العنصر المذكور من الإشعاع، متى ارتفع الحاجز أمكنت مقارنة العنصر الحبيس بالذي بقي يشع طبيعياً، وبتلك المقارنة تعرف المدّة التي انحبس أثناءها الإشعاع. بقدر ما تطول مدة تحول عنصر إلى نظيره، بقدر ما تكون طويلة الفترة التي يصلح العنصر المشع لقياستها. يصلح الكاربون 14 لتوقيت الحوادث في حدود 50.000 سنة، والبوطاسيوم في حدود 1.300.000 سنة. ورغم أن الإشعاع هو الأكثر دقة، فليس وحده يصلح عياراً طبيعياً لقياس الزمان المنفرط. هناك اللمعان الحراري، والخواتم الشجرية المنتظمة التي تزيد وتنقص أعراضها حسب مقدار التساقطات السنوية، وهناك اللقاحات المختلطة مع بعض الفحوم الحجرية[1]. إن المخابر المتخصصة في هذه التحليلات، الملحقة عادة بالخزانات والمتاحف والمعاهد، تحلل العينات التي يبعث بها الباحثون من جميع التخصصات، مستعملةً طرائق متنوعة لتحقيق النتائج ولتقليص قدر الخطأ المستساغ في كل طريقة.

واضح أن عملية المحلل في مخبره هي غير ما يقوم به المؤرخ التقليدي عندما يقرأ وثيقة مكتوبة. الفرق كبير رغم أن الهدف واحد وهو معرفة المدة الزمانية التي مرت على حادث ما. إلا أن زمان الطبيعة ليس هو زمان البشر. يدور التحقيق في الحوادث الطبيعية حول القرن وربما الألفي، في حين أن التدقيق في أحداث البشر يَدور حول اليوم وربما الساعة. يجوز إذاً التمييز بين **التأريخ**، المناط بالأحداث البشرية أو المرتبطة بالبشر، **والتوقيت** المناط بالطبيعة المستقلة من كل غرض إنساني.

يمس التوقيت الشواهد، أي حوامل الوثيقة التاريخية مثل لوحة زيتية أو مسكوك، أو لباس، أو سلاح، ألخ.. أما التأريخ فإنه يمس عادة المعنى المضمن في الوثيقة، كمدلول الكلمات أو أسلوب الفنان أو إشارة الرقم، الخ. هناك إذاً تمييز وتكامل ونجد أوضح دليل على ذلك في ميدان الأرخيات. بيد أن المؤرخين المحترفين، وأصحاب المعرفيات، يذهبون بعيداً في هذا الاتجاه، ويقولون: المؤرخ العادي لا يفهم بالضبط

---

(1) غاتي، **تعديد الأزمنة الغابرة** (باريس 1985).

القواعد العلمية المستعملة في التحليلات المخبرية، فهو بعيد عن التخصص المذكور وبالتالي لا تؤثر في عمله مناهج التوقيت الجديدة. وهذا استنتاج مرفوض. إن التوسع الحاصل في حقل المعلومات التاريخية والتفنن في طرق ضبط التوقيت العام، كل ذلك يؤثر لا محالة في مفهوم الزمان عند المؤرخ، مهما كان ميدان بحوثه.

5.2.3.4 النسبة

قلنا إن المؤرخ العادي يعنى دائماً بترتيب الأحداث في نسق زمني داخل إطار محدد بنقطة بدء. يقال اصطلاحاً إن التواريخ، في هذه الحال، مطلقة؛ ويقال إنها نسبية إذا لم تحدد نقطة البدء، فكل ما يعلم حينئذ هو أن هذا الحدث سابق على ذاك. حسب هذا الاصطلاح يكون التأريخ دائماً مطلقاً ويكون التوقيت دائماً نسبياً، وهذا يعني أن الأعداد التي نجدها في كتب علماء الكون والأرض والإنسان الأول نسبية كلها[1]. بيد أن هذا الاصطلاح قد يسوء فهمه، إذ الاطلاق في التأريخ مرتبط باختيار نقطة بدء، وهذه نسبية بالتعريف، ألا يوجد فرق بين تقديرات علماء اليوم وتخمينات قدماء الهندوس؟ الواقع أن الأعداد المقترحة حالياً مبنية على استنتاجات قطعية، حسب قواعد ثابتة، لكن انطلاقاً من معلومات قابلة دائماً للتدقيق، فهي منسوبة لنقطة بدء تتباعد باستمرار مع تقدم البحث العلمي. إن الكونياتي، عكس المؤرخ، لا يستطيع أن يحدّد لنفسه نقطة بدء. وهكذا ينقلب الوضع: إطلاق التأريخ افتراضي وبالتالي نسبي، ونسبية التوقيت نسبية موضوعية، مرتبطة بالكشف عن أقدم شيء في الكون. الأليق إذاً أن نقول إن التوقيت منسوب لا نسبي.

نتساءل عن تأثير هذه المنسوبية في عملية التأرخة بعامة. ونبدأ بحال المتخصّص في فحص العقود. هل يستطيع فعلاً أن يحقق التواريخ باليوم والشهر والسنة بواسطة المقارنة بين تقويمين أو أكثر؟ المؤرخ التقليدي يفعل ذلك صباح مساء، شرقاً وغرباً، وعلى أساس هذا العمل المتواصل نشأ التخصص. أُلّفت في هذا الباب تآليف مهمّة نذكر من جملتها كتاب البيروني **الآثار الباقية عن القرون الخالية**[2]. التدقيق ممكن وحاصل فعلاً داخل التقويم الواحد. أما الموافقة بين التقويمات المختلفة فهي في الغالب ظنية فقط، رغم الاعتماد على زيجات الفلكيين. بيد أن المسألة لا تقلق المؤرخين الذين

---

(1) إن تقديرات أصحاب الاختصاص حالياً هي الآتية: عمر الإنسان العاقل 40.000 سنة، عمر الإنسان المنتصب 2.000.000 سنة، عمر الأرض 4 مليارات سنة، عمر الكون 16 مليار سنة.

(2) إن ما يسمّى بمنافع التاريخ والتي يتناقلها المؤرخون الواحد عن الآخر تدور كلها حول هذه النقطة أي تحقيق موقت الحدث.

يشتغلون في الجملة داخل تقويم واحد أو داخل تقويمين طال استعمالهما في المنطقة نفسها حتى عادت العقود تسجل بهما معاً[1]. وبما أن مصلحة الجماعات والأفراد حاصلة فإن التمادي في التدقيق يكون من باب حب المعرفة لمجرد المعرفة. نلاحظ أن المؤرخ الذي يتعمق في معاني الوقائع يتحاشى التدقيق في الجزئيات، وكلّما بدت له صعوبة الموافقة بين تاريخين غيّر الوحدة الزمنية: يعوض اليوم المبهم بالشهر المتحقق، والشهر بالسنة، والسنة بالعقد، وفي نطاق العقد الواحد يمكن في الغالب التحقق من الموافقة بين تقويمين أو أكثر. وهذه العملية بالذات، التي تظهر وكأنها تقنية صرف، تحمل في طيّها نتيجة خطيرة، إذ تغير معنى الحدث.

هل يبقى الحدث هو هو إذا نسب بالتوالي إلى شهر ثم إلى سنة ثم إلى عقد داخل تقويم واحد، أو إلى شهر واحد ولكن في تقويمين مختلفين؟ معركة منسوبة إلى سنة 100 في تقويم وإلى سنة 724 في تقويم ثانٍ، هل هي نفس المعركة؟ تساؤل مشروع إذ من الواضح أن المؤرخ المحترف الواعي لا يقف عند التوقيت بمعناه المادي. عندما يختار سنة البدء (السنة ـ الصفر)، فإنه يفصل فصلاً كلياً ما سبقها عما لقحها من أزمنة، ولهذا الفصل دلالة عميقة في التقويم الجديد. نأخذ تاريخاً مكتوباً حسب تقويم ونفرغه في تقويم آخر، ألاّ نقوّمه بالفعل؟ كان التاريخ الروماني وحدة متناسقة عند تيت ـ ليف، فجاء الكتّاب المسيحيون وشطروه شطرين، هل هذه عملية تقنية بريئة؟ هل من الصدفة أن يبدأ تأويل التاريخ مع أوغسطين؟ إن عملية تقويمية مثل هذه تمت مراراً في الماضي، كما رأينا، وهي تتم تحت أعيننا اليوم على نطاق واسع. تؤلف كتب بعنوان **توقيتات الحضارات**[2] تفرغ فيها أخبار الأمم والقبائل في إطار واحد. أوَليس في ذلك تحوير ذكي؟ هذا ما يقوله باستمرار الممثلون غير الغربيين في اجتماعات اليونسكو عندما تقدم لهم مشروعات لكتابة تاريخ عام[3].

---

(1) يعطي ديودور الصقيلي دائماً التاريخين اليوناني والروماني. ويحرص المؤرخون المسلمون على ذكر الموافقات. يقول المسعودي مثلاً: «ثم ملك سابور بن سابور خمس سنين وكانت له حروب مع اياد بن نزار وغيره من العرب». **المروج**، ج ا، ص 260.

(2) ديلورم 1970.

(3) ينادي البعض بكتابة التاريخ الإسلامي حسب مفاهيم إسلامية. أول مفهوم إسلامي في التاريخ هو التقويم الهجري. لماذا لا يعكف هؤلاء على نقل كل التواريخ إلى التقويم الهجري. عملية عويصة؟ فعلاً، لكن الكلام على فلسفة إسلامية للتاريخ (وأفهم التاريخ العام لا التاريخ الإسلامي وحسب) فارغ قبل القيام بتلك العملية المذكورة. وإذا قيل إنها غير ممكنة أو غير مفيدة فتكون الدعوة كلها لاغية.

ومع كل هذا حصل تطور ملحوظ في المؤلفات الأخيرة، وبخاصة المتعلقة بالتاريخ القديم **حيث** يلعب التوقيت دوراً بارزاً. كلما تطلع المؤلف إلى التحليل وتجاوز همّه حصر المواقيت فإنه يتعالى عن منطق التقويم الميلادي إذ يفرغه من كل مدلول. ينطلق من أقدم الحضارات المعروفة ثم يتبع التسلسل الزماني كما يقترحه الأرخيون، يلصق بكل حدث عدداً سالباً (قبل الميلاد) وموجباً (بعد الرفع)، لكنه لا يقول: وكان ذلك ألف سنة قبل الميلاد بل يقول: وكان ذلك ثلاثة آلاف سنة قبل الحاضر. ملاحظاته وأحكامه غير مرتبطة إذاً بنقطة البدء كما هو الحال عند الكتّاب المسيحيين. في هذه الحال التقويم المعتمد حقاً هو التوقيت العام المنسوب إلى الحاضر. أما العدد الملصق بالحدث والموروث عن العرف الغربي فإنه بمثابة **أثرة** مسلوبة من إشارتها الرمزية. بل نرى بعض المؤلفين يتحاشون نهائياً حتى تلك الأعداد ويؤرخون بالنسبة للحاضر، وإذا احتفظوا بها نعتوها بالتقويم العام (Common Era: C.E.).

5.2.3.5 خلاصة

نذكر أن التوقيت، كما حددناه، يهمّ الحوادث الطبيعية، يهم إذاً كل ما هو مادّي في الوثائق، أعني الحوامل (أحجار، أوانٍ، ملابس، صفائح، ألواح، أوراق، منحوتات، مسكوكات، إلخ)، والتأريخ يهمّ الأحداث البشرية، يمسّ إذاً مدلولات تلك الوثائق (أرقام، حروف، صور، أشكال، ألوان، إلخ). هناك تداخل، يبدأ على مستوى التقنيات وينتهي على مستوى المفاهيم والنظريات. فلا يجوز أن نحصر معرفيات البحث التاريخي في التأريخ التقليدي ونواصل طرح أسئلة عقيمة أو متجاوزة كتلك التي تنبع من فصل قسري ومفرط بين التاريخ البشري وتطور الطبيعة.

إن ربط الطبيعة بالإنسان، التقويم بالتأريخ، أرغم الجميع على إعادة النظر في كثير من المفاهيم، منها مفهوم الحدث، والحقبة والدورة، إلخ. لا يمكن القول إن عملية التأرخة (تحديد التواريخ) تقنية صرف. إنها تقنية بالفعل، موضوع تخصص عالٍ قد لا يترك مجالاً لأي اهتمام آخر. ليست سهلة ولكنها في الوقت نفسه ليست بريئة.

الصعوبة فيها واضحة إذا تذكرنا مشكلات سنة البدء والوحدة الزمانية والموافقة بين تقاويم مختلفة. تكون الموافقة أحياناً أمراً مستحيلاً، فيلجأ الباحث إلى تغيير المقياس الزماني، من اليوم إلى الشهر أو السنة أو القرن، فيغير بذلك مدلول الحدث الذي يريد تأرخته. أما القفز من تقويم إلى آخر فينتج عنه بالضرورة تغيير «صدى الحدث». هل يزن حدث ما، مهما عظم، الوزن نفسه في تاريخ لا يتعدى مجموعه مائة سنة (انطلاقاً من نقطة البدء) وفي آخر عمقه ألف سنة؟ ومن هنا يأتي الاشكال في مفهوم **الدورة** (عودة

الحدث). يستطيع أي مؤرخ أن يلاحظ عودة حدث ما (هزيمة عسكرية أو ثورة شعبية أو مسغبة) على حقب متماثلة (سبع سنوات أو نصف قرن مثلاً)، لكن ما يكون واضحاً على مدى بضعة قرون قد يختفي على مدى الألوف وما فوقها[1].

التأرخة ليست عملية بريئة إذ مفهوم التوقيت مرتبط بمفهوم الحدث (5.2.1) من جهة، وبمفهوم الحقبة (5.2.4) من جهة ثانية. كل تأويل محدود إذاً بتوقيت.

الباب الرابع

5.2.4 التحقيب

التاريخ مدة معلومة بين حدوث أمر ظاهر
وبين أوقات حوادث أخر

الكافيجي

5.2.4.1 تحقيب التاريخ الطبيعي

قلنا إن الباحثين **استطاعوا**، استناداً إلى خصائص الإشعاع، أن يُحددوا مُدَداً تعد بملايين السنين، وأن يجزئوا كل مدة إلى حقب متفاوتة ميَّزوا بعضها عن بعض إمّا ترتيباً زمانياً (الأول، الثاني، إلخ)، وإما وصفاً (البعيد/ القريب، القديم/ الحديث). بهذه الطريقة تمّت تجزئة ماضي الأرض والأحياء والإنسان الأول[2].

يجتمع الخبراء من حين لآخر ويعيدون النظر في تلك التجزئة؛ يغيرون بعض التواريخ والأسماء، زيادة في التدقيق أو تعميماً للمفاهيم، لكيلا يبقى اسم كل حقبة

---

(1) أمثلة كثيرة على سوء استعمال التواريخ. اعتمد المؤرخون القدامى لائحة أسماء ومدة زمانية معينة فجزأوا المدة على عدد الأشخاص، فحصلت لهم أعمار طويلة فقبلوها (قولة المقريزي المذكورة في مستهل الفصل). لاحظ ابن خلدون أن أعمار الدول الإسلامية تتراوح بين تسعين ومائة وعشرين سنة. فبنى على ذلك نظريته حول الأجيال الثلاثة، لو انتقل إلى تقويم غير القمري الهجري لرأى أن الوضع مختلف. لاحظ بعض الأوروبيين أن الثورات تقع في أوروبا أما في السنة السادسة أو الثانية عشرة أو الثامنة عشرة، فاستخرج من ذلك قانوناً، لو انتقل إلى التقويم الهجري لرأى أن التماسك غير حاصل... إلخ. كل تعديد مرتبط بتقويم، إذا عمّم ظهر الخطأ فيه.
لهذه القضية وجه علمي تجريبي. انظر م.ج.، ملحق I ص 371 إلى 373.

(2) م.ب.، ج V، ص 496 إلى 513 (مادة كرونولوجيا، توقيت نسبي ومطلق)؛ م.ج.، ج XIII، ص 490 وما بعد (مادة كرونولوجيا قبتاريخية).

مرتبطاً بالبلد الذي استعمله أول مرة[1]. من الملاحظ أن الاتفاق يتم بسهولة فيما يتعلق بالحقب القديمة ويصعب، وأحياناً يستحيل، كلما قربت من الحاضر. لكن الاخصائيين يستعملون في كل الحالات نفس السلّم الزماني وان كان أحياناً **لا يوافق الوضع موافقة تامّة**.

يحتاج الخبير دائماً إلى مقياس. ينظر علماء الأرضيات والاحاثات والإنسان الأول، الذين يدرسون بقايا العظام والأدوات الحجرية والأسلحة المعدنية والألبسة الجلدية والمواعين الفخارية، ألخ، إلى السلم الزماني، المستوحى من التوقيت الشائع حالياً، نظرة علماء الأرصاد إلى مقياس الحرارة. يختلف محرار **سلسوس** عن محرار **فاهرنهيت**، فلا تمثل الدرجة الحرارية حسب هذا أو ذاك الشيء نفسه في أوسلو وفي داكار، رغم هذا الاختلاف المحسوس لا مناص من اختيار عيار واحد لكي تجوز المقارنة ويحصل التفاهم. لذلك تقترح المنظمات الدولية، وأحياناً تفرض، توحيد القياسات، من ضمنها جدول أزمنة الماضي الذي يتحدد بموجبه توالي الحقب والفترات. وكما يصطلح الخبراء على تعريف الوحدات الزمانية (الساعة، اليوم، السنة)، يصطلحون على طول وترتيب الحقب، وهذا الاصطلاح ضرورة تقنية ومهنية. كيف نعرف مهنة هذا الباحث أو تخصص ذلك المعهد بدون تحديد الأدوات المستعملة وعلى رأسها المقياس العام؟ والمقياس الأول والأخير بالنسبة لكل باحث في أحوال الماضي، هو جدول المواقيت (**كرونولوجيا**).

يوجد اختلاف كبير بين الخبراء حول مكان وزمان ظهور أول إنسان منتصب (**اركتوس**)، حول بداية الثورة النيولتية، إلخ، لكن كل نقاشاتهم تدور ضمن جدول محدد، بحيث يأتي النيوليتي ، موضوع الخلاف، بعد عصر محدد السمات وقبل عصر آخر معرف الهوية كذلك. وإذا كان التقويم الميلادي قد جرّد في الاستعمال من معناه الأصلي وحُوّل إلى تقويم منسوب إلى الحاضر، فإن الجدول الزماني المتفق عليه اليوم أصبح بمثابة **مشباك** يحدد توالي الأطوار والحقب، وإن كانت بداياتها ونهاياتها في كل بقعة غير معروفة بالدقّة المنشودة.

هذا صحيح بالنسبة لعلماء البيئة، والأنواع الحيوانية المنقرضة، والإنسان الأول، هل يصح كذلك بالنسبة للمؤرخين بالمعنى المحدود، المهتمين بأخبار البشر أثناء الأربع آلاف سنة الأخيرة؟ هل اصطلحوا على مشباك زماني واحد؟ حصل بالفعل اتفاق بين المؤرخين، إما تحت ضغط المنظمات الدولية وإما تحت تأثير علماء الطبيعة، إلا أن

---

(1) لا تزال أسماء كثيرة في الأرخيات مرتبطة بمواقع فرنسية (**آشولي، موستري، لافوازي**، إلخ).

الـواقع هـو ما سبقت الإشـارة إليه: اتفـاق في العمل وافتـراق في النـظر. كـل المؤرخين يستعملون الجدول التابع للتوقيت الميـلادي، وكلهم، باستثنـاء دارسي التاريـخ الأوروبي الغربي، ناقمون عليه غير مرتـاحين إليه. أكـانوا من أوروبـا الشرقيـة أو إفريقيـا أو آسيا أو أمريكا، أو بلاد الإسلام، فإنهم لا يقبلونه عن طيب خاطر ولا يـرفضونـه علانيـة[1]. وهذا التضايق، الناتج عن مشكلات موضوعية، هو لبّ مسألة التحقيب.

5.2.4.2 تحقيب التاريخ البشري

نميل إلى إغفال حقيقة أساسية، هي أن علم التاريـخ بدأ في صـورة تحقيب، ومن هنـا اشتراك المعنى الـذي ألمحنا إليـه مراراً. التـاريخ المكتـوب هـو من الأصـل تقـويم وتحقيب. أما التجزئة الفلكية (حسب السنين والعقـود. .) فإنهـا تمت في مرحلة لاحقـة. جـاءت المرويـات التاريخيـة عقب الملاحم، فنسجت على منـوالها، هـذه تحكي أخبـار الآلهة والعمالقة وتلك تسوق أخبـار الملوك، في كلتا الحـالتين تتوالى الحقب، كـل حقبة تمثـل تجربـة /درساً/ عبـرة دون أن تـدخـل في نـطاق تقسيم سنـوي. وعكس مـا يـظن الكثيرون قد تكـون الحقبة المجسـدة لتجربـة بشريـة متميزة هي التي كـانت الباعث على رصد دورة الكواكب، مما نتج عنه الإيمان بتأثير الأجرام وبالقدرة على التنبؤ بالمستقبـل. اتضحت الحقبـة في أذهان الـرواة قبل الـدولة، والـدولة قبـل الملك (حياة ملِك بعينـه)، والملك قبل الحدث المؤرخ بالسنة والشهر واليوم. كان الاتجاه الفعلي للتـأليف التاريخي من التجزئة بـالحقب إلى التقسيم حسب السنوات، أي أن الحقبيـات سبقت الحوليـات. يمكن القول إن المؤلفين اختاروا في القرون المتأخرة التأريـخ على السنين أو على العقود (التجزئة الفلكية) تهرباً واحترازاً ممـا تحمله الحقبة من فكـرة مبطّنـة حول المصيـر. طغا التـأليف الحوليـاتي لمدة طـويلة، ثم شعر الاخبـاريون والمؤرخـون، لأسباب تختلف من بقعة إلى أخرى، بضرورة استعادة مفهوم الحقبة. تم ذلك، لكن في إطار جديد.

ورث المؤرخون الغربيـون، وقبلهِم المسيحيون والمسلمـون، تجزئـة تقليديـة مبنية على تسلسل الامبراطوريات الأربـع: الكلدانية، الفـارسية، اليـونانيـة، الرومـانية، وكـان المسيحيـون يعتقدون أن هـذه ستدوم بـدوام الخليقة. يـذكر الأسقف بـوسويـه في كتـاب **تأملات في التاريخ الكوني** هذا التحقيب، ويذكر بجانبه تحقيباً تقليدياً آخر مستنبـطاً من الأيام السبعة التي استغرقها إبداع الكون، قبل أن يقترح تجزئة ثلاثية، أخفّ على الذاكرة في رأيه:

(1) لا فـرق في هـذا المجـال بين المؤرخ المنتمي إلى نسب غير أوروبي غـربي والبـاحث الأوروبي المتخصص في تاريخ ذلك الشعب. المشكل منهجي موضوعي، غير مرتبط بالملّة أو العقيدة.

- تمتد الفترة الأولى من البداية إلى تأسيس روما وتقدّر بأربعة آلاف وأربع (4004) سنة،

- تمتد الثانية من تأسيس روما إلى ولادة المسيح وتقدر المدة بسبعمائة وسبع وأربعين (747) سنة،

تمتدّ الثالثة من رفع المسيح إلى الحاضر[1].

لم يقبل هذا التحقيب على صورته هاته، ولكن بنيته **الثلاثية** ستبقى مضمنة في كل التحقيبات اللاحقة وستمثل إلى يومنا هذا جوهر العملية كلها.

شارك في بلورة التجزئة الثلاثية للتاريخ العام رجال عديدون، إلا أن استعمالها في الحقل المدرسي يعزى إلى الألماني كريستوف **كللّر (كلاريوس باللاتينية)**[2] الذي ألف سنة 1685 كتاباً بعنوان **تاريخ العصر الوسيط**[3]. ليس من الصدفة أن يكون كللر المانياً: لعبت المانيا دوراً أساسياً في التحقيب لسبب واضح، هو أن تاريخها القومي جاء في أعقاب تاريخ الرومان. ما يبدو انحطاطاً متواصلاً للوثني أو محنة للمسيحي يظهر انتصاراً مطرداً للجرماني. شارلمان، بالنسبة إليه، هو مؤسس امبراطورية جديدة، وليس وارث أو مجدّد امبراطورية رومانية عتيقة. يميل المؤرخ الالماني إذاً إمّا إلى أن يزيد حقبة خامسة للحقب الأربع المعهودة ويخالف بذلك تعاليم الكنيسة، وإما إلى أن يحور التقسيم كله باختزال الامبراطوريات القديمة في واحدة. وهكذا تميزت تدريجياً حقبة سابقة على تسلّم الجرمان الحكم والسلطة. عندئذ تعين السؤال: متى تنتهي الحقبة الجرمانية إن كان لها أن تنتهي؟ لكي يتّضح مفهوم العهد الوسيط كان لا بدّ أن يَسبقه تحديد مفهوم النهضة. تعزى عادة الفكرة إلى فولتير الذي اعتبر أن سقوط القسطنطينية، عاصمة الامبراطورية المسيحية الشرقية، ينهي الفصل الذي بدأ مع تتويج شارلمان امبراطوراً سنة 808 م. إلا

(1) يكتسي التقسيم الثلاثي دائماً مغزى دينياً وفلسفياً. كان جارياً عند شعوب الشرق، ثم استعاره اليهود وأخذه منهم المسيحيون ثم ورثه فلاسفة عهد التنوير وحوّروا اتجاهه ومعناه. جعلوا من العصر **القديم**، الذي كان عند المسيحيين عهد ظلام وغواية، عهد تقدم وازدهاء وحرية، ومن **الوسيط**، الذي كان عند المسيحيين فترة إنقاذ وتحرير، عصر انحطاط وتقهقر وأسر. أما العصر **الحديث** الذي يبدو للمسيحيين عهد جهالة وكفر، فإنه يمثل في نظر الفيلسوف نقطة تحول في تاريخ البشر، استئناف مسيرة التقدم والتحرير.

(2) بوسويه، ص 141 و 142.

(3) فرغوسن، **النهضة في الفكر التاريخي**، ص 16 و 76 إلى 79، باترفيلد، ص 45.

أن النقاش حول هذه النقطة بالذات (مفهوم النهضة وبالتالي نهاية العهد الوسيط) طال، واختلفت حوله الآراء حسب محاباة أو معاداة أصحابها للكنيسة، وحسب الانتماءات القومية والسياسية، وكذلك حسب التخصّصات، وكان هذا العنصر، أي التخصص، الأقوى تأثيراً في العملية كلها. لم يحصل شبه اتفاق حول بداية ونهاية الوسيط، وبالتالي نهاية القديم وبداية الحديث، إلا في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، أي بعد الثورة الفرنسية ودخول أوروبا الغربية حقبة متميزة جديدة ستعرف فيما بعد بالعهد المعاصر[1]. لا بدّ هنا من التركيز على ظاهرة مهمة وهي أن التمييز بين الحقب يظهر أول ما يظهر في مجال معين قبل أن يعمم على التاريخ كله. استعمل مفهوم العهد الوسيط أولاً في تاريخ الكنيسة، سنوات عديدة قبل أن يستعيره كللر، ولا غرابة في ذلك إذ يعتمد التاريخ الكنسي على عهود محررة باللاتينية ولا يخفى عل أحد أن لغة **فرجيل** تختلف عن لغة الأساقفة المتأخرين كما تختلف هذه عن لغة العوامّ التي ستتفرع إلى لهجات أوروبا الجنوبية. وإذا التفتنا إلى تاريخ الفنون التشكيلية نرى بكل وضوح التمييز بين العهدين، الروماني والجرماني، وكذلك الأمر في مجال تنظيم العمل (الرق مقابل القنانة). إن التحقيب العام، المستعمل اليوم شرقاً وغرباً، هو حصيلة عملية توفيقية طويلة ومعقدة: أولاً بين تحقيبات قطاعية تخص مجالات التخصص، كل مجال محدد بنوع خاص من الشواهد، وثانياً بين اعتبارات قومية متعارضة (الجرمانية واللاتينية بخاصة). . كل ذلك في إطار التقويم الميلادي.

كان من تبعات التوسع الأوروبي في القرن التاسع عشر الميلادي ان طبق هذا التحقيب الثلاثي العام على تاريخ الشعوب غير الأوروبية. ماذا كانت النتيجة؟ هل ساعد التحقيب الغربي على توضيح التاريخ غير الغربي أم عمل على طمس معالمه؟ هل يجب تنقيحه بعد عملية توفيق شبيهة بالتي عرفتها أوروبا أثناء القرنين السابقين أم الغاؤه بالمرة؟ وإذا قيل بالإلغاء فما هو البديل؟ هذه أسئلة يطرحها الباحثون المتخصصون على الصعيد العالمي. قبل أن نجيب عنها من منظور التاريخ الإسلامي [4.5]، علينا أن نلقي نظرة على التحقيب العام كما يستعمل اليوم، إذ أدخلت عليه تغييرات محسوسة.

لم يعد اليوم التاريخ بالمعنى التقليدي مفصولاً فصلاً واضحاً عن القبتاريخ، توجد فترة مزج وتداخل أطلق عليها اسم **قبيتاريخ** تمتدّ من 8.000 إلى 4.000 ق.ح. (قبل الحاضر)، أي من 6.000 إلى 2.000 ق.م.

---

(1) لا تتضح حقبة في الاسطوغرافيا إلا بعد أن تنتهي وتختم في التاريخ الواقعي. اتضح مفهوم القديم قروناً بعد نهاية الوسيط، ومفهوم النهضة قروناً بعد نهاية الحديث. يعني هذا أن التقسيم الثلاثي عمّم في التعليم عندما لم يعد مطابقاً للتطور الحقيقي الذي عاد يخضع لتقسيم رباعي.

I. يجزأ **القديم** إلى 3 فترات: **عتيق** من 4.000 إلى 2.600 ق.ح. تقريباً
كلاسيكي من 2.600 إلى 2.300
هليستيني من 2.300 إلى 1.900

يجزأ العهد **الروماني** إلى **أول** من 1.900 إلى 1.700
وثانٍ من 1.700 إلى 1.300

II يجزأ **الوسيط** إلى **أعلى** من 1.300 إلى 1.000
أسفل من 1.000 إلى 600

III يجزأ **الحديث** إلى عهد **النهضة** من 600 إلى 400 [1.400 ـ 1.600م]
حديث **أول** من 400 إلى 200 [1.600 - 1800]
حديث **ثانٍ** من 200 إلى 75 [1.800 - 1915]

وندخل العهد المعاصر مع الثورة البولشفيكية.

نرى أن كتّاب التاريخ العام احتفظوا بالتقسيم الثلاثي لأغراض مهنية دراسية، لكن من وجهة نظر المتخصص إن الفرق بين القديم العتيق والعهد الهلستيني يكاد يكون في مستوى الفرق بين عهد النهضة والحديث الأول، بمعنى أن من تدرّب على استعمال وثائق الحقبة الأولى يجد نفسه غير مؤهل لاستغلال وثائق الحقبة الثانية. نلاحظ كذلك أن الفواصل أصبحت أكثر وضوحاً من الحقب ذاتها. وبما أن الفترات كالحروب الصليبية أو الحكم النابوليوني أصبحت طويلة فإنها تكتسي صبغة عالمية.

إن جلّ المؤرخين اليوم يعتمدون هذا التحقيب كاطار عام لما فيه من مرونة ولأنه لم يعد ملتصقاً بتاريخ مجموعة ثقافية معينة. يطابق في أجزائه الأولى تاريخ اليونان، لكن المطابقة تختفي في الأجزاء الأخيرة، والأمر بالعكس فيما يخصّ تاريخ فرنسا أو انجلترا. نلاحظ أن الحقبة الواحدة تحمل أسماء مختلفة حسب التخصصات: الحديث الأول يسمّى أحياناً العهد الكلاسيكي وأحياناً المركنتيلي وأحياناً الرأسمالي التجاري، إلخ، وكذلك الحديث الثاني يسمّى عهد الديمقراطية أو الثورة الصناعية أو الامبريالية. . الحقبة نفسها تكتسي مدلولات مختلفة وكل مدلول يطابق حالة معينة [5.2.1.5].

إذا كان هناك مشكل فإنه لا يتعلق بالإطار الزماني العام الذي حوّر وجرّد من معناه الأصلي، تماماً كما حوّر التقويم الميلادي الموروث عن ممارسة المؤرخين المسيحيين. المشكل هو التوفيق بين هذا التحقيب العام والتحقيبات التخصصية من جهة (الاقتصاد، الفن، إله) والتحقيبات القومية من جهة ثانية (الدولة، الحضارة، إلخ).

5.2.4.3 التحقيب العام والتحقيب الجزئي

لا أحد ينكر أن ما حدث سنة 1789 يمثل نهاية فترة متميزة في تاريخ المجتمع الفرنسي، لكن أية فترة؟ التي بدأت مع شارلمان؟ مع أسرة كابه؟ مع حروب إيطاليا؟ مع موت هنري الرابع؟ لنقبل قول الأساتذة الفرنسيين ونفتح الحقبة بسنة 1610، أي نهاية الحروب الدينية، فنكون قد وضعنا الحقبة كلها في سياق سياسي. ونلاحظ في الحين أن هذه الحقبة المتميزة خاصة بفرنسا، لأن الانجليز مثلاً يحددون نهاية النزاعات الدينية وتحقيق التصالح الوطني بسنة 1688. كذلك، إذا كانت الفترة التي بدأت في فرنسا سنة 1789 تنتهي سياسياً بتأسيس الجمهورية الثالثة سنة 1871، فإن الانجليز يضعون حدّاً للفترة المبتدئة باتفاق سنة 1688 سنة 1832 عندما تمّ إصلاح النظام الانتخابي. إن تحقيب التطور السياسي هو الأكثر التصاقاً بالحياة الوطنية والظروف المحليّة، فيصعب بذلك التوفيق بين التحقيبات الوطنية المبنية على الأحداث السياسية.

يطلق أحياناً على العهد الحديث الأول في أوروبا، الموافق للقرنين 17 و 18 م، اسم العهد الكلاسيكي، كما يطلق على النصف الأول من القرن التاسع عشر اسم العهد الرومانسي. هذان المفهومان مأخوذان من حقل الجماليات. بيد أن الفترة الكلاسيكية الخاصة بكل فن لا تطابق تمام المطابقة الفترة العامة المنعوتة بالاسم نفسه. فمثلاً القسم الأول من القرن السابع عشر لا يعتبر كلاسيكياً عند مؤرخي الفنون التشكيلية، كذلك الرومانسية تبدأ في نظر المتخصصين اما حوالي 1770 واما بعد 1800 حسب البلدان ومجالات الدرس المعنية. وهناك مفاهيم جمالية (**باروك، روكوكو، انطباعية، إلخ**) توسم بها حقب متميزة في تاريخ الآداب والفنون ولا يوجد مقابل لها على المستوى السياسي أو التنظيمي[1].

من المعلوم أن المدرسة الماركسية حاولت، اعتماداً على تاريخ وسائل الإنتاج والأنظمة الاجتماعية، أن تقدم تحقيباً عامّاً صالحاً لدراسة جميع المجتمعات، وأن هذا الاقتراح أدّى بالمؤرخين في كل القارات إلى جدال طويل وعقيم. تقول النظرية إنه وجد نظام فطري يعمّ الإنسانية ويتّسم بشيوعية وسائل الإنتاج. تفرّع عنه نظامان: أحدهما شرقي والثاني غربي. النظام الشرقي، السبّاق إلى الحضارة والتمدن والتنظيم، انتهى إلى تأسيس امبراطوريات عظيمة جمّدت، على المدى الطويل وبسبب عظمتها، التطور التاريخي، إذ كانت الثورات تتوالى على الحكام دون أن تمس أبداً الأسس التنظيمية. أما

(1) كاسيرر، **فلسفة عهد الأنوار**، ص 309 إلى 345؛ كروتشه، **الجماليات**، ت.ج. (نيويورك 1969)، ص 235 إلى 256 وص 262 إلى 264.

النظام الغربي، المتأخر نسبياً لأنه ظلّ مجزأ لمدة طويلة، ولم يعرف سلطة دولة واحدة قوية إلا في القرون الأخيرة، فإنه تمكن بسبب تأخره من الدخول في سلسلة متواصلة من التغيرات نتجت طبيعياً عن تعارض المصالح. وهكذا انقسم المجتمع إلى ملاكين ومعوزين، إلى حكام ومحكومين، إلخ. ونظم العمل أولاً على أساس الرق (التاريخ القديم)، ثم القنانة (الوسيط)، ثم الإجارة (الحديث). نظام الإجارة هو أساس الرأسمالية وهي المميز الموضوعي للعهد الحديث في كل مجتمع. والرأسمالية مدفوعة من ذاتها إلى التوسع المستمر وإلى تكسير كل الحواجز التي تعرقل ذلك التوسع. كسّرت النظام الوسيطي المبني على القنانة، وغيَّرت بنية الاقتصاد الزراعي أولاً في أوروبا الغربية ثم الشرقية وأخيراً في باقي المعمور. والنظام الشرقي الذي بقي جامداً، يتحرك في الظاهر ولا يتغير في العمق، معرض إمّا للانحلال في النظام الرأسمالي العالمي وإما للقفز إلى الاشتراكية متخطياً المرحلة الرأسمالية[1].

حاول المؤرخون في الصين والهند ومصر وافريقيا، إلخ، ولسنوات عدة، أن يطبقوا هذا التحقيب على التاريخ المحلّي دون أن يستطيعوا الإجابة عن السؤال التالي: هل النظام الشرقي قائم بذاته، له مميزات محددة، أم هو فقط صورة معكوسة للنظام الغربي؟ هل هو نظام موحد لا مثيل له في الغرب أم هو مركّب تلفيقي تتواجد فيه قطاعات مختلفة، كل قطاع شبيه بما يوجد في الغرب (رقّ، قنانة، إجارة)؟ الواقع أن التحقيب الماركسي يحمل بصمات القرن التاسع عشر مع تركيز على تنظيم الإنتاج والعمل، فهو تحقيب محلّي جزئي سحب على الإنسانية كلها. فزاد المشكلة تعقيداً عوض أن يمهد السبيل لحلها أو لتجاوزها. يرى في الشرق نقيض الغرب، تماماً كما رآه المستشرقون والأوروبيون عامة منذ عصر النهضة[2].

توضّح هذه الأمثلة أن تحقيب التاريخ العام، كما عرضناه سابقاً، كان نتيجة عملية توفيقية بين تخصصات مختلفة وبين تواريخ محلية متعارضة. يحمل في ذاته آثار تحقيبات جزئية (فنية، سياسية، حربية، دينية، إلخ). الحدث الفاصل بين عهدين أو حقبتين قد يكون دينياً (ظهور النصرانية)، أو حربياً (الحملات الصليبية)، أو اقتصادياً (الثورة

---

(1) انظر بالخصوص ماركس، **الأنظمة الإنتاجية القبرأسمالية**، ت.ج. (نيويورك 1966). لا حدّ للببيلوغرافيا في هذه النقطة.

(2) يتميز التحقيب الماركسي بالتركيز على المستوى الإنتاجي. يوجد تحقيب مبني على التكنولوجيا، والتحقيبان متداخلان عند الكثير من الكتّاب. لا بد من التمييز بينهما. انظر كونت، **مقال في العقل الوضعاني** (باريس 1963).

الصناعية)، أو فنياً (الرومانسية). التحقيب العام ليس متجانساً، فلا عجب إذا وجدنا صعوبة كلما أردنا أن ندخل فيه تحقيب الفن أو الاقتصاد أو العقيدة. إنه لا يوافق تمام الموافقة إلّا التخصص الذي انبنى عليه من الأصل.

وعندما ننتقل من حضارة إلى أخرى فإن صعوبة التوفيق قد تزداد وتتضاعف. فنصل إلى خلاصة يؤكدها أغلب المؤرخين غير الغربيين وهي أن التحوير الذي تكلمنا عليه سابقاً، إفراغ التحقيب العام من كل مدلول مرتبط بأحوال أوروبا الغربية، لا يحلّ المعضلة من أساسها، وأن التوفيق الذي حصل في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر، وفي حدود كما يتضح ذلك لكل من قارن بين الكتب التاريخية المدرسية في فرنسا وفي ألمانيا، لا يمكن أن يتحقق بالنسبة للحضارات الكبرى. وكما أن تحويل تأريخ الحدث الواحد، عند الانتقال من تقويم إلى آخر، يغير مدلول ذلك الحدث، فإن وضع تاريخ قومي بأكمله ضمن حقبة واحدة (الوسيط الأول مثلاً أو الحديث الأول) يغيّر حتماً المدلول الذي كان يحمله ذلك التاريخ عندما كان يوضع في تحقيب آخر (حسب السنوات أو العقود أو الممالك أو الملل). كل محاولة توفيق لا محالة فاشلة، فيتحتم العدول عن التحقيب العام إلى تحقيبات خصوصية[1].

5.2.4.4 تحقيب التاريخ الإسلامي

لم يميز المؤلفون المسلمون بين التحقيب والتأريخ كما يدل على ذلك التعريف الذي ذكرناه في فصل سابق والذي يقول: التاريخ تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع وقيل إنه مدّة معلومة بين حدوث أمر ظاهر وبين أوقات حوادث أخر. التعريف الثاني، النسبي، هو الذي يفيد فكرة التحقيب.

يلجأ المؤرخون الذين كتبوا بالعربية، أكانوا مسلمين أو لا[2]، إلى تقسيم تقليدي نلخصه في النقاط التالية:

(1) يسوقون في قسم تمهيدي الملاحم والأساطير على صورتها الشائعة بين أصحابها، في غياب قياس برهاني يمكن من تمحيصها. يحشرون المرويات المتعلقة ببداية الكون والأرض والإنسان وكذلك أخبار الأمم البائدة أو النائية مثل الصين والهند

---

(1) صحيح أن التحقيب العام لازم مهنياً وتعليمياً. ولكن لا يجب اعطاؤه صبغة علمية.

(2) نأخذ مثلاً ابن العبري الذي لم يكن مسلماً، فإنه يجزىء تاريخه على الشكل التالي: (1) الأولياء، (2) قضاة بني إسرائيل، (3) ملوك بني إسرائيل، (4) الكلدانيون، (5) المجوس، (6) اليونان، (7) روما، (8) اليونان النصارى، (9) العرب المسلمون، (10) المغول.

والزنوج وسكان المناطق الشمالية. فهذا القسم هو بمثابة **وصف - كوني** (كوسموغرافيا)، **وصف - جنسي** (اثنوغرافيا) **ووصف - أرضي** (جيوغرافيا)،

(2) ثم ينتقلون، في قسم لاحق، إلى أخبار الأنبياء والرسل معتمدين على ما جاء في التوراة، وبالمناسبة يذكرون أخبار الأمم التي كانت لها علاقة ببني إسرائيل كالكلدانيين والسريانيين وغيرهم،

(3) ثم يروون، في قسم ثالث، أخبار الملوك، أي وقائع الامبراطوريات القديمة، الفارسية واليونانية والرومانية، ويذكرون بالمناسبة أيام العرب الأولين،

(4) ثم يقصّون، في قسم رابع، تاريخ العرب بعد ظهور الإسلام ويلحقون بهذا التاريخ ما يعرفون عن الروم والإفرنج وملوك الهند وغيرهم،

(5) ثم يسوقون، في قسم خاص، أخبار العجم من أتراك وبربر، إلخ. وبما أن هذا التاريخ لا يزال في تطور، فإن الرواية تنحلّ تدريجياً في حوليات قابلة للوصل والتكملة.

وهكذا نلاحظ نفس الاتجاه العام في التأليفين، العربي والغربي، من أخبار الأمم والدول (الحقبيات والتجارب) إلى أحداث السنوات وربما الشهور (الحوليات واليوميات). لا يوجد إذاً فرق جوهري بين الاسطوغرافيتين، اللهم ان الإسلامية أوسع مادة وأكثر دقة فيما يتعلق بأخبار الشرق والمناطق المجاورة له وأكثر خلطاً وإيجازاً عندما تتعرض لأخبار اليونان والرومان. من السهل جداً التوفيق بين التأليفين. إذا أمعنا النظر في هيكل التأليف التاريخي الإسلامي، كما لخّصناه أعلاه، نجد أن القسم الأول، وإن كان أسطورياً خرافياً يدخل في نطاق القبتاريخ، فيما القسمان الثاني والثالث يوافقان مدلول التاريخ القديم، والقسمان الرابع والخامس التاريخ الوسيط. ويبدأ العصر الحديث بأزمة حكم الأعاجم أي أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

يوجد إذاً توافق ضمني بين التحقيبين التقليديين، الإسلامي والغربي، ويدخل في هذا الإطار اقتراح المؤرخ الامريكي مارشال هودجسُن الذي يميز داخل التاريخ الإسلامي الفترات التالية:

- فترة أولى تمهيدية تمتدّ من سنة 750 إلى سنة 1.000 م (134 إلى 392 هـ).
- ثانية كلاسيكية من 1000 إلى 1250 (392 إلى 648).
- ثالثة وسيطية من 1250 إلى 1500 (648 إلى 906).
- رابعة وهي عهد الامبراطوريات الثلاث من 1500 إلى 1800 (906 إلى 1215).

ـ خامسة حديثة من 1800 إلى الحاضر[1].

كان هدف هودجسن هو إدخال تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي، أو بعبارة أدق في نطاق التاريخ الغربي المرتبط بالتقويم الميلادي، لكن الاقتراح لا يتعارض مع التحقيب التقليدي الجاري به العمل عند أغلبية المسلمين. نتيجته الوحيدة هي تغيير المدلول: الحقبة التي يسميها الغربيون الوسيط الأول، والتي كانت فترة تفكك سياسي وانحطاط ثقافي وانكماش اقتصادي، أصبحت في تحقيب هودجسن تمثل عهد توسع وازدهار وإبداع فاستحقت أن تسمّى عهداً كلاسيكياً. واضح إذاً أن التقسيم الزماني أفرغ من كل مدلول وعاد لا يعدو أن يكون مجرد تفصيلة شكلية. فنجد أنفسنا أمام اختيار صعب يلخص المعضلة كلها: إما أن نستعمل الحقبة كمدّة فارغة ونعطيها في كل حالة مدلولاً معيناً (انحطاط أو استمرار أو تقدم)، فتستحيل المقارنة (الرشيد مزامن لشارلمان وليس معاصراً له، يوْجدان في نفس الزمان وليس في نفس التاريخ)، وأما أن نعطي لكل حقبة مدلولاً معيناً وحينئذ لم تعد توجد في نفس الموقع من المسلم الزماني بالنسبة لكل أمة ولكل مجتمع. يمكن أن نقارن بين النهضة الإسلامية والنهضة الأوروبية، إلا أن الأولى سبقت الثانية بأربعة قرون[2].

بيد أن اقتراح هودجسن كشف عن مشكلة أخرى هي صعوبة توحيد التاريخ الإسلامي نفسه. لا يمكن أن ينظر إلى حقبة الامبراطوريات الثلاث، العثمانية والفارسية والمغولية، بنفس النظرة في الآستانة وفي القاهرة وفي دمشق. إذا عدنا إلى كتب التاريخ المدرسية، وحتى الجامعية، المتداولة في كل بلد عربي أو إسلامي، نلاحظ اختلافاً كبيراً في التحقيبات المعتمدة. لا يوجد أي نوع من الوحدة والتجانس في تاريخ مصر أو تاريخ إيران أو تاريخ الترك. بل يمكن القول إن القضية تبدو ثانوية للمؤرخين المحليّين الذين يرون فيها مسألة تقنية موكولة للخبراء. نقرأ عند عبد العزيز الدوري: «لم نصل إلى أسس عامة لتحديد فترات التاريخ العربي. فالأحداث السياسية أو توالي الأسر لا تفي بالغرض إذ إن تاريخ العرب تاريخ أمة لا تاريخ أُسر. كما أن نقل التحديد الغربي لفترات التاريخ (من جهة نظر غربية) قد لا يصدق على التاريخ العربي. وتحديد فترات تاريخ الغرب

---

(1) هودجسن، **الإسلام كمجاهدة تاريخية**، ج 3 (جامعة شيكاغو 1974).

(2) ميز، **نهضة الإسلام** (1922). عرب تحت عنوان **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هـ**. (القاهرة 1940).

يتطلب اعتماد أسس مفهومة تنطلق من طبيعة هذا التاريخ وتطوره»[1]، لكن عندما نقارن الاقتراح الذي تقدم به مع اقتراح هودجسن أو التقسيم الذي اعتمده المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام[2]، نفهم أن التوفيق بين التحقيبات التي تنطلق من منظور إقليمي أو قومي عربي أو إسلامي، يكاد يكون، في الظروف الحالية وفي مستوى الدراسات المنجزة، مستحيلاً. كيف يمكن لمؤرخ عربي دمشقي أن ينظر إلى حقبة 622 إلى 750 م كفترة سابقة لأخرى تمهيدية كما يقترح ذلك هودجسن؟

5.2.4.5 الحقبة

لا بدّ لنا من أن نفرق بين مسألتين:

الأولى تهم التحقيب العام، لها هدف مهني، تنظيمي، تعليمي. لا مناص من كتابة تواريخ عامّة للتلاميذ والطلبة وللقراء غير المتخصصين. نظرياً، لا يوجد تحقيب متفق عليه، كل دولة تكتب التاريخ العام من منظورها وذلك المنظور يختلف من قارة لأخرى، من ثقافة لأخرى، من ملّة لأخرى، وقد تختلف الآراء والاتجاهات داخل الدولة الواحدة حسب المصالح والعقائد. ولبنان أوضح مثال على ذلك دون أن يكون استثناءً. يستعمل الجميع نفس المشباك الزماني المرتبط كما أوضحنا بالتقويم الميلادي، إلا أن الجدول جرّد من كل مدلول فأصبحت المقارنة صعبة وأحياناً ممتنعة. لذا التواريخ العامة المعروضة في الأسواق هي تآليف حقاً، مجموعة ملخصات للأحداث، لا تحتوي على أية فكرة عامّة، وهذا الفراغ الفكري هو ما يدفع الكتاب إلى اقتحام ميدان فلسفة التاريخ[3].

أما المسألة الثانية التي يعنى بها حقاً الباحثون فهي مخالفة لما سبق. إنها تتعلق بتحديد كل حقبة مدروسة على حدة، في إطارها الجغرافي وعلى مستواها المفهومي.

---

(1) انظر **دراسة تمهيدية لكتابة تاريخ العرب**، تحت إشراف مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت). لاحظ أن الدوري يحوم حول مفهوم التحقيب ولا يهتدي للمصطلح. يقترح التجزئة التالية: (1) العرب قبل الإسلام، (2) عصر الرسالة، (3) بناء الدولة العربية الإسلامية (صدر الإسلام)، (4) تطور الدولة العربية الإسلامية (من القرن 2 إلى 5 هـ)، (5) الأمة العربية بين الضعف والتحدي (450 ـ 1000 هـ)، (6) البلاد العربية في العهد العثماني، (7) الاستعمار الغربي والنضال العربي.

(2) تحقيب تاريخ بلاد الشام: (1) العهد البيزنطي، (2) صدر الإسلام، (3) العصر الأموي، (4) العصر العباسي، (5) العصر العثماني، (6) التاريخ العربي الحديث.

(3) نذكر كمثال على هذا النوع من التأليف التلفيقي: **تاريخ الإنسانية**، بإشراف منظمة اليونسكو (1969) **التاريخ العام**، 13 ج، دار لاروس (باريس 1968)؛ **تاريخ الإسلام**، نشر جامعة كامبريدج. (1970).

وهذا التحديد لا يتطلب اتفاقاً مسبقاً حول التحقيب العام.

من يتابع أعمال الباحثين المتخصصن يلاحظ أنهم لا يلتفتون لمسألة التحقيب العام ويحيلونها إما على المربّين والمدرسين وإما على فلاسفة التاريخ. يوجهون همّهم كله لاظهار مدلول الحقبة التي يدرسونها، لأن المدلول هو الذي يمكنهم من المقارنة والموازنة. ينطلقون من التجزئة الرباعية التقليدية، أو من تجزئة أدق، أو حتى من تسلسل مبني على الملّة، كما ينطلقون من تقويم اصطلاحي ومن مرويات شائعة بين العموم، ثم بوساطة النقد المتواصل للوثائق والشواهد المتوافرة لديهم يجهدون لتحديد حقبة متميزة، وعندما يصلون إلى هدفهم فإن الحقبة التي هي خلاصة بحثهم واجتهادهم تصبح ذات مدلول خاص، لا تماثلها في كل مظاهرها أية حقبة أخرى، حتى ولو شاركتها في الاسم. وهكذا ترتبط الحقبة، في مفهوم المؤرخين المعاصرين، بمدلول معين. إنها بالطبع مدّة زمانيّة فاصلة بين تاريخين منسوبين إلى تقويم محدّد، مرتبطة بمستوى معين من الفعاليات البشرية (الفن، أو السياسة، أو الإنتاج المادّي، أو الأدب، إلخ)، منفصلة تماماً عن مفهوم الدورة أو الدولة أو الثورة، ولا تحمل معنى أخلاقياً أو فلكياً[1]. وبما أن الحقبة مرتبطة بمدلول فإن عملية التحقيب تتلخص بالنسبة للباحث في تحديد مميزات الفترة المدروسة. كلما غاب هذا الهمّ بقي العمل في نطاق التقاليد القديمة ومزج التجزيئات المبنية على مفاهيم غير متجانسة (الجغرافيا، الملّة، الأسر الحاكمة، السياسات الخارجية، إلخ)، كما نراه واضحاً في العديد من المؤلفات الموجودة في السوق.

أكتسى تقدم البحث التاريخي، في القرن التاسع عشر، شكل تحديد حقبة بعينها هي حقبة النهضة الأوروبية، ويكتسي اليوم شكل تحديد حقبة متميزة في تاريخ الاقتصاد العالمي. كذلك في البلاد العربية يتجه جهد الباحثين نحو بلورة فترة محددة يطلقون عليها اسم «الإصلاح». ومما لا شك فيه أن تحديد حقبة ذات مدلول واضح هو الذي يغير فيما بعد التحقيب العام الذي يشيعه بين التلاميذ وعموم القراء مؤلفو الكتب المدرسية. ليس التحقيب العام المسبق هو الذي يدعو إلى تمييز حقبة عن أخرى في مجالٍ دراسيّ معيّن. عندما يحصل ذلك، وقد يحصل مراراً، فذاك دليل على تعثر

(1) تتأرجح عملية التحقيب دائماً بين الهم الأخلاقي (تجارب الأمم) والهم الفلكي (دورات التاريخ). من هنا الترابط بين مفهوم الاستفادة من الماضي (التاريخ مخبر السياسة) ومفهوم استكشاف المستقبل (الأجفار).

البحث وانعدام الابداع. وأوضح مثال على ذلك عقم النقاش الطويل حول «نمط الإنتاج الشرقي».

الباب الخامس

5.2.5 الوحدة الانتسابية

موضوع التاريخ ليس ما يريد الإنسان بل تصورنا لما يريد.

تولستوي

قلنا إن العنونة حكم.

أي أنها توطين (نسبة إلى مكان محدد) وتقويم (نسبة إلى نقطة بدء) وتحقيب (نسبة إلى فترة مميزة داخل تدفق الأزمنة). وانتهينا إلى مفهومين: المبحثة (المونوغرافيا) من جهة والحقبة من جهة ثانية. وقلنا إن الأولى تعني في عرف المؤرخين المعاصرين أكثر من مسح منطقة جغرافية معينة وتعني الثانية أكثر من فاصل بين تاريخين. تشير جميع هذه التحليلات إلى وحدة أعمق من الجوار المكاني ومن التشابك الزماني. نسميها **وحدة الانتساب**.

ما علاقتها بالفكرة الجامعة التي قلنا إن المؤرخ ينطلق منها لأنه يجدها غالباً مبثوثة في الوثائق؟ ما وضعها (أي وحدة الانتساب) من الوجهة المنطقية: عامة مطلقة؟ خاصة محدودة؟ تنتمي إلى نوع ثالث؟ لقد قاربنا هذه المسألة في فصول سابقة عندما تكلمنا على الحدث وعلى التاريخ المكتوب بالمفهوم وعلى العنونة وسنعود إلى بعض جوانبها في فصل لاحق خاص بالتركيب. وهذا أمر طبيعي إذ عمل المؤرخ المدقق الفاحص يدور كلّه حولها. نكتفي بتمحيص نقطة باعدت دائماً بين المؤرخين والفلاسفة، المنهجيين والمعرفيين، وهي هل الوحدة الانتسابية، مع كل الغموض الذي يكتنفها، تستحق أن تسمّى **كلّه** أم لا؟ هل المؤرخ يهدف فعلاً إلى رسم وحدة كلية تامة دالّة من وراء أشكال الوحدة التي ذكرناها (المكان، الزمان، المدلول) أم لا؟ من الواضح أن توابع هذه المشكلة كثيرة ومتشعبة ولا يمكن أن نتعرض إليها بتفصيل، إلاّ أنه يجب التأكيد على أنها مسألة المسائل في كل بحث عن التاريخ.

5.2.5.1 تحديد

كل دراسة تاريخية بحث في الجزئيات وكل جزئية وحدة، فلا غرابة إذا تعدّدت أشكال وصور تلك الوحدة. نسرد هنا بعضها: المنطقة كوحدة مكانية (البحر المتوسط، المحيط الأطلسي، **لانجدوك**، الغرب[1]؛ الدولة كوحدة تنظيمية (البندقية، أثينا)؛ السيرة كوحدة

(1) الاشارة إلى كتابَيْ: لوروا لا دوري (1969).
جان لو كوز، الغرب: معمرون وفلاحون (الرباط، 1964).

نفسانية (لوثر، شيشرو، كايّو، إلخ[1]؛ الحقبة كوحدة زمانية (الثورة الرومانية، الثورة الأطلسية[2]؛ المؤسسة كوحدة قانونية (البرلمان، البنك، الشركة)؛ الطبقة كوحدة اجتماعية (نبلاء القلم[3]، الفلاحون، العمّال، إلخ)؛ الحضارة كوحدة ثقافية (اسبانيا الإسلامية، الفينيقيون، الإمبراطورية المغولية)؛ النظام الإنتاجي كوحدة تقنية (ثورة الكهرباء، السكك الحديدية، الملاحة البخارية). . .

من هذه الأشكال ما هو قديم ومنها ما هو مستحدث، ومنها ما مرّ بأطوار كالسيرة أو الطبقة أو الدولة. لكن إذا أخذناها على حالها اليوم، يمكن أن نتساءل: هل كل شكل مستقل عن الآخر أم لا؟ إذا كان بحث حول مؤسسة كالمصرف أو المحكمة القضائية لا يمتّ بأية صلة لبحث آخر حول شخصية كرئيس حكومة أو قائد جيش يكون مفهوم الوحدة الجامع بين المبحثات (المونوغرافيات) شكلياً فقط مثل ما يجمع التفاحة الواحدة والبقرة الواحدة. هل هذا هو الواقع أم هل هناك وحدة حقيقية، بمعنى أن الباحث في شخصية لوثر يعبّر من خلال الوحدة النفسانية عن وحدة أعمق، مؤسسية عقائدية حضارية وربما جغرافية، فتكون الوحدة الانتسابية دائماً موجودة وراء الخصوصية الظاهرة. وإذا كانت موجودة فعلاً فهي التي تعنينا وهي التي يجب أن نتساءل حول حكمها المنطقي؟ تبدو وحدة الدولة الرومانية مخالفة لوحدة شخصية شيشرو ولكن المؤرخ المقتدر هو الذي يفهمك الاثنين معاً، المؤسسة بالنفسانية والنفسانية بالمؤسسة. إذا ظهر خلل فذاك دليل على الفشل، على أن المؤرخ لا يزال على مستوى الرواية الساذجة. يكتب ثوقديد في الوقت نفسه حول شخصية بريكليس ونظام أثينا، حول الحرب والديمقراطية، إلخ، كما أن ابن خلدون يحدثنا في الوقت نفسه عن الأعرابي وعن البداوة وعن الرعي وعن حقبة معينة من تاريخ الإنسانية. ومفهوم الوحدة الانتسابية، إذا غاب اليوم من المنهجيات الحديثة ولم يعد يطرح إلا كجهد يبذله الباحث لتنظيم وتألفة المعلومات المستقاة من الوثائق، فإنه في الماضي لم يكن ينفصل عن التاريخيات. لم تكن ذهنية العموم من إبداع الرومانسيين بل تبلورت عبر سلسلة من المؤلفات لكبار المؤرخين من پوليب إلى فيكو مروراً بالمسعودي وابن خلدون وماكيافللي. ثم ظهرت فكرة الوضعية العامّة عند كونت ونوع الإنتاج عند ماركس والانموذج النفساني عند لامبرخت، إلخ. استعمل البعض كل واحد من هذه المفاهيم بمعنى العامل المؤثر الذي يستقيم به تفسير الأحداث، لكن من خلال هذا الاستعمال الظرفي [5.3.1] نلمس محاولة مستمرة لتدقيق مفهوم

(1) الاشارة إلى كتب اريك اريكسن (1952)، بيير غريمال (1986)، جان ـ كلود ألان (1976).

(2) الإشارة إلى كتاب رونالد سايم (1967) بالمر (1959).

(3) نبلاء القلم أو الجبة هم أعضاء طبقة القضاة. انظر رولان مونييه.

الوحدة الضمنية، فمرة يتلخص في بعده المكاني، ومرة في بعده الزماني ومرة في بعده الدلالي. قد يختلف المنظور عند هذا المؤرخ أو ذاك، تبعاً للاختيار العقائدي أو لنوعية الوثائق المستعملة، فتختلف العبارات والتعريفات، لكن البحث الذي يعود مرجعاً ضرورياً في مسألة ما هو ذلك البحث الذي يشير إشارة واضحة إلى الوحدة الجوهرية التي نحن بصدد تحديدها. هذا حال ميشله في كتابه عن **جان دارك**، بوركهارت في كتابه عن **قسطنطين الكبير**، رينان في كتابه عن **المسيح**، تين في كتابه عن **أصول فرنسا المعاصرة**، إلخ[1].

5.2.5.2 وحدة استقرائية؟

يطرح توينبي المسألة بكيفية منهجية صريحة ويتساءل: ما هي بالضبط الوحدة الانتسابية؟ تكلمنا عليها إلى حدّ الآن بصفتها مفهوماً ضمنياً مبطناً في كل بحث مهم ومفيد، مهما كان عنوانه. لنأخذ كتابي برودل ولوكوز: كلاهما مبحثة ذات حدود جغرافية واضحة، إلا أن الأول يعتبر مثالياً لأنه يشير إلى وحدة أعمق بكثير من وحدة المكان (البحر المتوسط) والزمان (عصر فيليب الثاني الاسباني) وحتى من وحدة الاقتصاد والسلوك، في حين أن الثاني (مؤلف لوكوز) محدود الفائدة لأن وحدته لا تتعدّى وحدة الرقعة، فلا يعد من الأعمال التاريخيّة[2]. يقرر توينبي أن يخرج من التلميح إلى التصريح، فيعين الوحدة ويسميها **الحضارة**[3].

يتساءل: ما هو النطاق الصالح لدراسة وعرض المعطيات التاريخة؟ الدولة القومية؟ المنطقة؟ مجموع الإنسانية؟ يعطي أمثلة كثيرة على عدم جدوى أية واحدة من هذه. يعود إلى تاريخ الإنجليز ويبرهن على أن الدولة في مفهومها المعاصر لا تمكّن بحال من فهم الأحداث الخاصة بانجلترا وحتى الخاصة بأوروبا الغربية، ويجيب إن النطاق الوحيد الذي يجعل عمل المؤرخ مفهوماً هو نطاق **الحضارة**، وفي حال إنجلترا الحضارة هي المسيحية الغربية المتميزة من جهة عن الحضارة الإسلامية ومن جهة ثانية عن المسيحية الشرقية. يتكلم **توينبي** عن وحدة ملموسة، عن مجال (جغرافي زماني قيمي) نحدده مسبقاً ونردّ إليه كل مروياتنا. هذا ما سمّيناه من جانبنا **صدى الأحداث**، صدى سقوط غرناطة وفتح القسطنطينية في حالة الإسلام. وهو مفهوم مخالف لما حاولنا تحديده والذي يمثل نوعاً من الجهاز غير المرئي.

---

(1) هل يمكن أن نعتبر كتاب **الاستقصا** مبحثة بالمعنى الحديث؟ لا. ماذا ينقصه؟ المدلول، أي ذلك الشيء الذي نحاول تعرُيفه. لا يمثل الكتاب وحدة عضوية، وليس من الصدفة أن يكون قد ألف على مراحل.

(2) دراسة لوكوز محددة ومحدودة، لأنها غير مكتملة. هل كتاب برودل يمثل فعلاً وحدة؟ في ذلك نظر. نتكلم على مشروع الكتاب لا على النتيجة [3.9.].

(3) ميرهوف، ص 101 إلى 114؛ باترفيلد، ص 15.

الحضارة التي يعنيها توينبي شبيهة إلى حدّ كبير بما يعنيه هيرودوت أو المسعودي أو ابن خلدون وأيضاً ما يعنيه فلاسفة القرن الثامن عشر الميلادي، أي واقع ملموس هو في الوقت نفسه وطن ودولة وملّة ولغة وأخلاق ونظام معاشي . . .[1].

أتينا بكلام توينبي برهاناً على أن المفهوم الذي نحن بصدده غير مستقر، مما سبّب كثيراً من الخلط والنقاش العقيم. علينا أن نفصل وحدة المدلول، الخاصة بظاهرة ما (برلمان بريطانيا في القرن السابع عشر، تجارة الرقيق في جنوة في القرن الرابع عشر)، عن وحدة الانتساب التي هي وحدة افتراضية تشير إليها أشكال ملموسة كالوحدة المكانية أو الزمانية أو الدلالية. الوحدة المعنية عند توينبي، رغم اتساعها الظاهر، ليست سوى وحدة المدلول لأن الصعوبات التي يجدها لفهم أحداث التاريخ الإنجليزي عندما يربطها بالدولة القومية قد يجدها في نطاق الحضارة لو تابع البحث. أنه يتوقف وبذلك يمنع الصعوبات من الظهور باعتباره أن كل حضارة منغلقة على نفسها وهو افتراض غير مدعوم[2].

حيث يستعمل الإنجليز كلمة وحدة يستعمل الألمان ومن تأثر بهم من الفرنسيين والإيطاليين، كلمة **كلّة** ومع هذا المفرد يتسع المشكل وتتضح توابعه العديدة. معروف أن المفهوم نشأ في أحضان الفكر الرومانسي، ظهر في ثوب **الروح القومي** عند هردر **والروح المجسد** عند هيغل ثم تبلور عند المؤرخ **ترويلتش** وعنه أخذه علماء الاجتماع والفلاسفة[3]. لا يهمنا من تاريخ المفهوم إلاّ ما يمس المعرفيات. هناك تحليل تقليدي في ألمانيا، من الرومانسية إلى التاريخانية، يؤكد على أن المؤرخ الفذ يؤطر عمله بإطار موضوعي، موجود في التاريخ ـ الوقائع، التاريخ ـ المصير، وذلك الإطار الذي يجعل من دقائق مبعثرة مجموعاً منظّماً هادفاً هو وحدة موحدة، كاملة تامة مستقلة. ثم يتمادى التحليل إلى تحديد الحكم المنطقي لذلك المفهوم ويصل إلى نتائج يقول إنها تفرض نفسها على كل باحث في هذه الموضوعات وخاصة على المؤرخ إلا أنّ هذا الأخير، رغم أنه لا يستطيع إنكار أنه يفترض بالفعل وحدة ينسب إليها معلوماته، يرفض النتائج المنطقية. ماذا يعني هذا الخلاف؟ هل هو فقط مواجهة بين نسق فكر الفيلسوف وبين انتقاء المؤرخ؟

---

(1) عنوان كتاب المسعودي هو **أخبار الزمان في الأمم الماضية والممالك الدائرة والأجيال الخالية**. إذا توافقت الأمة والمملكة والجيل فلا نبتعد كثيراً عن الحضارة كما يفهمها توينبي.

(2) يدعي توينبي أن الحضارة، كإطار للبحث التاريخي، وحدة استقرائية في حين أن ثقافة شينغلر وحدة افتراضية وبالتالي مقحمة في التاريخ. ولكن انغلاق الثقافة أمر مفهوم فيما أن انغلاق حضارة توينبي غير مفهوم لأن ما يحدد الثقافة عند شينغلر هو الفكرة الضمنية (الوحدة الانتسابية) وهذه لا تكون إلا افتراضية.

(3) لوكاتش، **انهيار العقل**، ت. ف. (باريس 1958).

5.2.5.3 كلّة افتراضية؟

بعد أن تقرّر أن أشكال المبحثات، وإن تعدّدت ظاهرياً، تشير إلى وحدة ضمنية كاملة شاملة، وأن المبحثة، مهما كانت دقيقة، إما كلّة وبالتالي دالّة، وإما أنها ليست بكلّة وحينذاك ليست ناقصة بقدر ما هي غير دالّة أصلاً[1]. نقول هذا بالنسبة للسيرة كما يفهمها ديلتاي أو الحضارة كما يفهما بوركهارت أو النظام الإنتاجي كما يفهمه ماركس أو الأمة كما يفهمها ميشله أو الأنموذج النفساني كما يفهمه لامبرخت، إلخ. كل واحدة من هذه تمثل كلّة. ماذا تعني منطقياً الوحدة الكلّية أو الكلّوية؟ ليست وحدة مجردة فارغة قابلة للشفع والمضاعفة إلى ما لا نهاية. هي وحدة الوحدات، تلك التي تعكس المجموع في جزئية، في حالة، في خاصية. هي إذاً «العام المشخص» حسب عبارة هيغل. ليست حرب **البلوبونز** حرباً مثل سائر الحروب، بل هي الحرب بعينها وذاتها. قال ثوقديد في مؤلفه كل ما كان في وسعه أن يقول عن الحرب، بل قال ما يمكن أن يقال عنها، كما أن ميشله قال في كتابه عن جان دارك كل ما يمكنه أن يقول في حق فرنسا. ليس من الصدفة إذا كان أعلام مدرسة الحوليات (أنّال) يتكلمون على التاريخ الشامل في نفس الوقت الذي كانوا يؤلفون فيه مبحثات: برودل عن البحر المتوسط، مارك بلوك عن المجتمع الفيودالي، ففرعن لوثر. المبحثة في شكلها الأمثل هي بمثابة عالم مصغّر.

لهذا التعريف المنطقي عواقب نذكر منها:

(1) رفض مفهوم التطور. إذا كان المجتمع الفيودالي يمثل كلّة والمجتمع القديم كلّة، فكيف يمكن القول إن تلك متقدمة على هذه؟.

(2) استحالة المقارنة بالمعنى العادي. لا توجب بين شخصيتين أو حضارتين إلاّ المفارقة.

(3) تلخيص عمل المؤرخ الجادّ في التأليف، أي الكشف عن روح، عين الموضوع الذي يبحث فيه، لا فرق إذاً بين عمله وعمل الفنان أو الأديب[2].

هذه التعريفات هي التي تميز المدرسة التاريخانية [6.2.5]. ماذا يقول فيها المؤرخ المحترف؟ يقول إنها لا تنطبق عليه رغم ادعاء التاريخانيين. صحيح إنه يستعمل مفاهيم مثل

---

(1) هذا هو المعنى الحقيقي لقولة المؤرخ **سيلي**: التاريخ بدون سياسة ينحط إلى مستوى الآداب (بارتفيلد ص 41).

(2) هناك علاقة بين تعريف الوحدة الانتسابية ككلّة وبين إلحاق التاريخ بالفن من جهة ومن جهة ثانية إلحاق التفسير بالنظر والتأويل. أمر واضح في جميع كتابات كروتشه.

السيرة أو الدولة أو الأمة أو الذهنية، إلخ، تشير كلها إلى مفهوم يقول المناطقة إنه كلّة وإن له توابع لا مناص منها، إلا أن المؤرخ يرفض التقيّد بها لأنها تبعده، حسب رأيه، عن الموضوعية وتربطه بالفن في حين أنه يجهد لكي يلحق بالعلم. لا بدّ لنا من أن نعود إلى أصل المسألة: هل الوحدة التي يتوخاها المؤرخ كلّة بالفعل؟ وإذا كانت كذلك فهل لها من ظروف مساعدة لكي تظهر بالمظهر الكلّي؟[1].

5.2.5.4 الوحدة عند المؤرخ

لا نتعرض للنقد المنطقي لمفهوم الكلّة لأن هذا داخل في نطاق المعرفيات[2].

همّ المؤرخ هو أن يؤكدّ في وجه الفيلسوف تعدّد أشكال الوحدة، بمعنى أنه لا يوجد، لا يمكن أن يوجد، في التاريخ الذي نعيشه «وحدة الوحدات»، وحدة كاملة شاملة يتلخص فيها التاريخ بأكمله. قد يقول المرء ذلك عن عقيدة ولكن لا يمكن أن يقوله نتيجة استنباط واستنتاج، يقوله كفيلسوف، كمتكلّم، لا كمؤرخ. قلنا في فصل سابق إن المؤرخ إذ يؤرخ يقف في نقطة البداية/النهاية، ولكن هذا أمر يتعلق به، بكونه واعياً بالتاريخ داخل التاريخ، وليس أمراً ينسب إلى التاريخ ـ الوقائع. هنا قفزة يحجم عندها المؤرخ ويجرؤ عليها الفيلسوف.

لا ينفي المؤرخ أنه في نهاية الأمر، عندما يتوقف عن التنقيب ويشرع في التأليف يقف في تلك النقطة وبالتالي يتصرف كما لو كان التاريخ كله قد تلخص فعلاً في موضوع بحثه، لكن يفعل ذلك "بالضبط عندما لم يعد «باحثاً» وهنا نلجأ إلى مقارنة توضيحية. يبدأ الفنان بالبحث عن شيء، بالتطلع إلى هدف، بالتقرب إلى فكرة. يوحد المنظر، يخطط ثم يخطط حتى يصل إلى مبتغاه. لكن التخطيطات الأولية لا تعدّ قسماً من انجازه الفني، لا يحكم إلا على النتيجة النهائية، التامة الكاملة. أما بالنسبة للمؤرخ فإن مرحلة التخطيط، مرحلة البحث والتنقيب، هي الأساس والعمل التأليفي اللاحق إنما هو بمثابة «تقرير موقت»، فيه وحدة تشير إلى كلّة، لكن في عين المؤرخ نفسه، المؤرخ المعاصر، تلك الكلّة هي التخطيط الأولي، أما النتيجة ذات القيمة الدائمة فهي عملية البحث نفسها، في سيرورتها قبل أن تتوقف وتتجمّد.

---

(1) الملاحظة نفسها تصدق على النظريات الفيزيائية. كل نظرية تمثل كلّة. تبدو لنا الآن الديكارتية كنظرة إلى العالم شبيهة بنظرة الفنان أو الأديب. استنتاج قال به غرامشي.

(2) سارتر، **نقد المنطق الجدلي** (باريس 1961).

التاريخ ـ الوقائع هو عملية توحيد ـ تكسير مستمرة، والمؤرخ لا يفعل سوى عكس هذه العملية والكلّة لا تمثل سوى تجميد ذهني قصري لهذه العملية.

نعود ونلخص ما يميز موقف المؤرخ الباحث:

توجد في آثار الماضي، في الشواهد، مفاهيم جامعة (سيرة، دولة، أمة، طبقة، حضارة، إلخ) هذه أشكال الوحدة المضمونية. على مستوى أعلى (وأعمق) توجد وحدة من نوع آخر قد تكون محتملةً لجميع أشكال وحدة المضمون، ولكن هذا مجرد افتراض. هذه الوحدة نسميها انتسابية. إلا أنها تتعدّد بتعدد الفعاليات الإنسانية، وهذا التعدد يلاحظ في اختلاف آثار الماضي. إذا اختار المؤرخ إحدى الفعاليات وقال إنه مناط الوحدة الانتسابية (مثلاً الحرية، أو الديمقراطية، أو الإنتاج، أو الجمال إلخ)، فإنه يبقى في نطاق كتابة التاريخ بالمفهوم [3.8.5]. فهذا نوع من بين أنواع كتابة التاريخ وليس النوع الوحيد: لا فرق بين تاريخ الحرية وتاريخ النظافة أو الفكاهة. أما إذا أحجم المؤرخ عن تفضيل فعالية على أخرى، وظلّ متشبثاً بفكرة تعدد المستويات رغم كونه متخصصاً بالضرورة في مستوى واحد، فإنه يفترض حقاً وحدة انتسابية، إذا لا يستطيع بدونها أن يعرّف الحدث الذي يدرسه، ولكنه مع ذلك يرفض «تجسيد» الوحدة، فتبقى دائماً وحدة بالقوة. ولما يأتي الوقت الذي يتوقف فيه المؤرخ عن البحث، لأنه لم يعد يكتشف شواهد جديدة، ويضطر إلى الشروع في التأليف، حينذاك وحينذاك فقط، تتجسّد عند المؤرخ الفذّ المؤهّل ليقف في نقطة البداية/ النهاية، الوحدة الانتسابية. ولا مراء عندئذ في أن تلك الوحدة المجسدة هي من النوع الموجود في أعمال الأدباء والفنّانين.

ومع ذلك يبقى فرق بين الوحدتين. إن الوحدة المجسّدة في تآليف كبار المؤرخين لا تكتسي دائماً شكلاً واحداً. هناك الوحدة الآنية، وحدة المنظر (فوستل، بوركهارت)، وهناك الوحدة اللّازمانية، وحدة التحليل المفهومي (ماكيافللي، مونتسكيو، ابن خلدون)، وهناك الوحدة الزمانية، وحدة الدراما، المحققة في أغلبية الأعمال التاريخية الرفيعة(1). لا يرى المؤرخ ما الداعي لحشر هذه الأشكال المختلفة في إطار مفهوم الكلّة، ولا يقتنع بضرورة التقيّد بما ينتج منطقياً عن تعريف الكلّة بأنها تعيين العام أو تجسيد التاريخ في الظرف، لأن ذلك يصحّ، إن صحّ، عند اختتام البحث لا أثناء انجازه.

البحث نقد في أساسه، أي نقض لوحدة انتسابية موروثة، والتطلع إلى إبدالها بوحدة أخرى مفترضة. قد تتجسّد في مبحثة ذات الأبعاد الثلاثة (المكان، الزمان، المدلول). بيد أن تلك المبحثة التي قد تبدو للفيلسوف خلاصة التاريخ العام، تمثل بالنسبة للمؤرخ، تألفة موقتة، محطة يتوقف فيها عن التنقيب ليستريح موقتاً في مغاني التأمل والنظر.

---

(1) أنواع التوحيد هذه تحدد أشكال التعليل: التزامن، التلازم، التولّد [5.3.1].

الفصل الثالث

التعليل

الباب الأول

5.3.1 أنواع التعليل

ففجرته فأرة ليكون ذلك أظهر في الأعجوبة.
المسعودي

5.3.1.1 تنوع الاستفسار

من قتل جون دوو؟ سؤال يطرحه كولينجوود (ص 266). يتخيل قصة بوليسية ويرويها من أولها إلى آخرها ليستدلّ على أن المؤرخ المعاصر، العلمي في تعبيره، يتعامل مع شواهد الماضي تماماً كما يتعامل ضابط التحقيق مع الآثار المادية التي يخلّفها المجرم. لماذا تعطلت السيارة بعد أن تركها صاحبها على قارعة الطريق ليلة كاملة؟ سؤال يطرحه كارل همبل ويروح يحلل الحادث من كل حوانبه ليصل إلى النتيجة أن لا فرق بين علوم الطبيعة وعلم التاريخ فيما يتعلق بتعليل الواقعة المفردة (1965 ص 232). لماذا أجلى لويس الرابع عشر جنوده من هولندا في الوقت الذي كان عدوه غليوم أورنج يستعدّ للعبور إلى انجلترا ويتوج ملكاً عليها؟ سؤال يطرحه وليم دراي (غاردينر ص 69) ويدرسه مطولاً بهدف تفنيد النظرية السابقة والتركيز على خصوصية طريقة التعليل المعتمدة لدى المؤرخين.

يُوهمنا كل واحد من هؤلآء أن سؤاله هو الأنموذج لكل الأسئلة التي يطرحها عادة المؤرخون. هل المؤرخ، حتى في عصرنا هذا، يسأل باستمرار (لِمَ) أمام كل حادث؟ وهل أسئلته تنحلّ كلها فعلاً في نمط واحد؟ سؤال همبل يطرح عادة على الخبير وهو متفرع عن سؤال كولينجوود، بمعنى أن الإجابة عنه لا تكفي في الغالب للكشف عن قاتل جون دوو، وهذا ما نسمع يومياً في المحاكم، وسؤال كولينجوود فرع من سؤال داري. لو اغتيل أمهر قائد في جيش الملك الفرنسي، وعكف المؤرخون على استقصاء السرّ في اغتياله وتوصلوا إلى نتيجة مقنعة، لبقي مع ذلك سؤال داري قائماً. نعرف من قتل يوليوس قيصر ومع ذلك ما زلنا إلى يومنا ننظر في الحدث لأننا نرى فيه جوانب أخرى. إن المنهجيين يفترضون أن جميع الأسئلة، مهما تباينت أشكالها، قابلة للاختزال في نمط واحد. هل الافتراض صحيح؟.

لماذا اغتيل علي بن أبي طالب؟ لماذا فاز معاوية بالخلافة؟ لماذا انتصر أهل الشام على

أهل العراق؟ هل هذه أسئلة متماثلة فعلاً بحيث أحدها يجزي عن الآخر؟ ما زلنا نسائل الطلبة بأمور مثل: لماذا قامت الثورة في فرنسا سنة 1789؟ لماذا انهزم نابوليون؟ لماذا نجحت حركة البولشفيك؟ لماذا تأخر المسلمون؟ لماذا تفككت الامبراطورية العثمانية؟ . . ، إلخ . أسئلة تقليدية، طرحت مباشرة عقب الحدث وما زلنا نرددها إلى الآن. تبدو طبيعية، لكن لو سألنا الطلبة عن أمور أخرى مثل: لماذا غادر الإنسان أفريقيا قبل مليونيْ سنة لينتشر على وجه البسيطة؟ لماذا تبلبلت الألسن؟ لماذا انفصلت القارة الأوروبية عن أفريقيا؟ لماذا استبدل الحجر بالحديد؟ لماذا تغلّب التوحيد على الشرك؟ لماذا انتشر أسلوب الخط الملتوي في الرسم أواخر القرن التاسع عشر الميلادي؟ لو فعلنا ذلك لقال الطلبة: هذه أسئلة خارج المقرر أو إنها غير واضحة. لماذا نقبل تلك وترفض هذه؟ لأن الأولى تهم التاريخ السياسي، التاريخ الأسطوغرافي، حيث يكون الإنسان العاقل الواعي هو في آن واضع وموضوع الأحداث. خارج هذا الميدان المحدّد لا يطرح الباحث تلقائياً السؤال (لِمَ)، ولئن طرحه ضمّنه معنى آخر. وفي حقل التاريخ السياسي نفسه نواجه مشكلة تعريف الحدث، أو العنونة. لو سألنا: من قتل الصليبيين؟ وأجاب الطالب: صلاح الدين الأيوبي، لكان الردّ صحيحاً من جهة وتافهاً من جهة لأن السؤال نفسه تافه، على الأقل في عبارته. لو قلنا: من أفشل الحملات الصليبية؟ وجاء الجواب: صلاح الدين، لكان السؤال أكثر دقة والجواب أقل مطابقة. الصليبيون، المسلمون، الثورة الفرنسية، الإمبراطورية العثمانية. . . إلخ، هذه مفاهيم، مواضيع الأسئلة، على مستوى مختلف من التجريد. إذا كان الإشكال ضمن مفهوم الحدث فلا بد أن يكون أيضاً ضمن كل سؤال يطرح حوله. الجواب على (لماذا أغتيل يوليوس قيصر؟) لا يمكن أن يكون هو الجواب على (لماذا قامت الحرب الأهلية في روما؟) تحليل نوع واحد من الأسئلة يوضح في أحسن الأحوال ذلك النوع وحده دون أن يتعدّاه إلى نوع آخر. تتباين آراء المناطقة والمنهجيين لأنهم لا يتكلمون على السؤال نفسه، وفي غياب مشاركة المؤرخين المحترفين يطول النقاش بينهم (اي المناطقة) بدون فائدة[1].

وبعد كل هذه الملاحظات، هل يجيب المؤرخ عن الأسئلة التي يطرحها؟ هذا ما يتخيّله المناطقة. نكتشف قاتل جون دوو فنقفل الملف كما نتوقف عن التحري عندما نعرف أن السيارة تعطلت لأن درجة الحرارة انخفضت فجأة أثناء الليل، وأن لويس الرابع عشر أجلى

---

(1) إن الفلسفةَ التحليليّة المعاصرة محدودة بالاستعمال واستعمال كل لغة خاص بها. فينتج أن كل محلّل يبقى سجين استعمال واحد. لا يخرج همبل على مفهوم علماء الطبيعة وداري على استعمال المؤرخ السياسي. أما من نبّه على تنوع الاستعمالات، مثل ماندلباوم ودانتو، فإن مساهمتها اعتبرت خارجة عن الموضوع.

قواته من هولندا لأنه كان مقتنعاً أن غليوم أورانج سيلقى معارضة عنيفة في انجلترا. قد يجيب المؤرخ بهذه الصيغة ولكن عن أسئلة فرعية وفي حدود معينة، أما السؤال الأصل، المضمن في العنوان، فغالباً ما يتبخر أثناء البحث حتى ليتساءل القارىء: وهل كان له أساس؟ لماذا قامت الثورة في فرنسا أواخر القرن الثامن عشر؟ نرجع إلى الدراسات التي تعتبر اليوم جدية وعميقة فنلاحظ أنها تختلف فكراً وأسلوباً ولكنها توحي كلها بأن الغريب ليس أن الثورة قامت بل إنها لم تقم من قبل[1].

5.3.1.2 الاستفسار والاستخبار

يقال إن الإخباري يكتفي بسرد الأحداث (وقع كذا ثم كذا ثم كذا) وإن المؤرخ يعلّل كل ما يروي (وقع كذا لأن كذا فكذا). قد تصدق الملاحظة على نموذجين مجرّدين، أما الواقع فهو أن الاخباري يعلّل بعض الأحداث وأن المؤرخ، حتى المعروف بالرأي والنظر، لا يعلل كل الأحداث. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى.

يقول ابن حيان في أخبار سنة 303: «وفيها كانت المجاعة بالأندلس التي شبّهت بمجاعة سنة ستين فاشتدّ الغلاء وبلغت الحاجة والفاقة بالناس مبلغاً لم يكن لهم عهد بمثلهما وبلغ قفيز القمح بكيل سوق قرطبة 3 دنانير درهم دخل أربعين ووقع الوباء في الناس فكثر الموتان في أهل الفاقة والحاجة حتى عجز عن دفنهم». (**المقتبس**، 1979، ص 109). ونقرأ في **نشر المثاني للقادري ضمن أخبار سنة** 1151 هـ: «وفي أوائل محرم الحرام قدم ركب الحاج وجاءت القوافل معهم بالزرع الكثير من طرابلس وبيع الزرع بسبب ذلك بأربعين مثقالاً قديمة للوسق. ثم في أواخر الشهر جاءت قوافل تطاوين فبيع الزرع بثلاثين مثقالاً ثم جاءت بعدها قوافل أخرى فبيع الزرع بأربع وعشرين مثقالاً». (ص58 و 59). ويقول الناصري عن حركة مولى الحسن الأول لقبيلة غياثة وانكشاف الجيش عنه: «وكانت غياثة قد وضعت الكمائن على الانقاب وشحونها بالرماة وتركوا منفذاً واحداً يفضي إلى مهواة متلفة ذات شقوق غامضة وأشجارشائكة وصخور متراكمة لا يدرك قعرها ولا يبصرها إلا من وقف عليها ولما وغل الجيش في مزارعهم ومداشرهم خرجت الكمائن من خلفهم ورموهم عن يد واحدة بالرصاص فدهش الناس وتذكروا فعلهم القديم من الانهزام عن الملوك بلا موجب. . » (ج 9 ص 158 و 159). هؤلاء الكتاب يعتبرون من الاخباريين. صحيح أنهم يقولون إن الوقائع تجارب ومحن ـ عبارة

---

(1) يقول المناطقة: هذا الأمر ناتج عن سراب الحتمية التبعدية وسهولة التنبؤ بما حدث. إلا أن هذا السراب هو بالضبط ما يؤسس علم التاريخ الذي لا ينحصر في ذكر جميع الممكنات قبل الحدث إنما يضبط المرجحات التي حولت أحد الممكنات إلى فعل محقق. المؤرخ مطالب باعتقاد الحتمية وإلا أصبح عمله بلا موضوع.

القادري في نهاية الخبر هي : والقوة بالله وبعض الشر أهون من بعض ـ، لكن القصد لا يتحقق إلّا بواسطة سبب ملموس هو المذكور، وذلك السبب هو الذي يفسر الحدث. إن الإيمان بالقدر لا يمنع في شيء الاخباري من البحث عن السبب المباشر المؤدي للحدث. معلوم أن توقديد يعلل وقائع كثيرة أثناء الحرب بين أثينا وأسبارطة بكون الأولى ديمقراطية والثانية أوليغاركية، فعاد التعليل بالنظام السياسي تقليدياً عند الكتاب الغربيين، ونرى هكذا بوسويه الأسقف، الذي يعتقد أن كل حدث يدخل في خطة إلّهية، يعلل مع ذلك انهزام قرطاج أمام روما القنصلية بضعف نظامها السياسي (ص 408).

إن الإخباري يعلل على الأقل بعض الأحداث وإن اكتفى بسرد البعض الآخر دون تعليل. نقتصر على التأليف الإسلامي فنلاحظ أن الوقائع المتعلقة بالطبيعة، بالأمراض والأوبئة، بالإنتاج والتجارة، الأخبار المروية عن الأمم البعيدة، تعلل في الغالب إمّا تعليلاً طبيعياً وإما ثقافياً أي باعتبار النظم والعادات والعقائد. والأحداث التي تسجل بدون تعليل؟ نلاحظ أنها قريبة من المؤلف قرباً مكانياً أو زمانياً أو ثقافياً. أوليس هذا القرب هو الذي يجعل الكاتب يكتفي بالمشاهدة دون الحاجة إلى أي نوع من أنواع التعليل؟ نسمع اليوم كبار الصحافيين يقولون: ما يهمنا هو أن نسجل الحدث كما حدث؛ ونقرأ عن كبار الأدباء أنهم «يتوخون تصوير الوقائع بدون زيادة». إن صحّ أن المؤرخ هو ابن عصره فهو متأثر لا محالة بهذا النوع من التفكير فيميل بطبعه إلى التسجيل بدون استغراب، وبالتالي، عوض أن يستفسر حول كل جانب الحدث، يكتفي بالاستخبار، يطرح السؤال (ما الخبر؟). يسجل ولا يتعدى التسجيل، لا لأنه غبي لا يتطلع إلى مزيد من التوضيح، ولكن لأنه لا يشعر بأي حاجة إلى مزيد. هذا موقف غير شاذ بين المؤرخين، ولا يتعارض مع النظر في الأخبار واعتبارها؛ علينا أن نعيره إذاً ما يستحق من الفحص والتحليل.

صحيح أن ما نقوله هنا يتعلق بالخبر عامّةً، لا بالخبر التاريخي خاصّةً، لأن هذا يستلزم الفرز والانتقاء الذي يعني قسطاً من الاستعظام والتضخيم. إلا أن هذا التمييز بين الأخبار، فرز الخبر التاريخي (المذكور) عن الخبر العادي الذي يطويه النسيان آجلاً أو عاجلاً، هو عمل لاحق يأتي بعد المعاينة. يطرح بالفعل السؤال (لِمَ) ولكن متى وحول أي شيء؟ يطرح بعد حدوث الحدث، بعد انحلاله وغيابه [عندما يصير في خبر كان]، يطرح بالضبط عندما يتحول المشاهد / المخبر إلى مؤرخ / صاحب نظر. ويطرح لا حول الحدث الملاحظ بل حول مفهوم ذلك الحدث (حول عنوانه). أثناء عملية الاغتيال لا يتساءل كاسيوس : لماذا أقتل قيصر؟ لكن لو طال به العمر وقرر بعد عشرين سنة أن يكتب مذكراته، لكان عندئذٍ يطرح على نفسه السؤال المذكور. هل الموضوع شأن واحد؟ واضح أنه قد تغير، وهذا التغيير يشعر به شعوراً حاداً جميع كتّاب الخواطر والمذكرات.

لا نطرح السؤال (لِمَ) في كل ظرف وإزاء كل حدث. المشاهد لحادث ما يقول بداهة: حدث كذا ثم كذا ثم كذا، فهو بالتعريف راوية - إخباري، لا لأنه غافل عمّا في عبارته من نقص وخلل بل بالعكس لأن عبارته تامة كاملة. ثم يمرّ الزمان فيتحول الحدث إلى مفهوم، إلى عنوان وينقلب من يتعامل معه من إخباري إلى مؤرخ. كيف يحصل ذلك؟ يحصل بالضرورة لأن العبارة التي ذكرناها تتهلهل وتختلّ والخلل الحاصل فيها هو ما يسمّى علّة والتعليل هو محاولة إعادة العبارة المعتلة إلى سابق حالها من المتانة والصحّة.

قلنا إن العنوان حكم. السؤال (لماذا) والجواب (التعليل) فرعان من ذلك الحكم.

5.3.1.3 العلة والقياس

«العلة لغةً عبارة عن معنى يحلّ بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار. . ، وشريعةً عبارة عما يجب الحكم به. . . والعلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه». هذه ثلاثة تعريفات يسوقها لنا الجرجاني (التعريفات، 1357 هـ ، ص 134). لو عدنا إلى كتب النحويين والأصوليين والرياضيين، لو تذاكرنا مع الصناع ومع التجار، لوجدنا تعريفات أخرى، وبما أن التاريخ علم شامل، بمعنى أنه مجموعة من المعارف، فما نراه من اختلاف بين مناهج العلوم نجده في قلب التاريخ. المؤرخ الذي ينظر في آثار الماضي إما يعتمد نوعاً واحداً من أنواع العلل، لدافع فكري أو مذهبي أو تربوي، وإما يسوق في كل حال علّة تناسب الموضوع، فتكون مرة علّة بديهية ومرة طبيعية ومرة فقهية ومرة نحوية. . . إلخ، وما يعتبر كافياً مقنعاً في حال قد لا يكون كذلك في حال أخرى. لنأخذ مثلاً مؤرخاً تأثر بالمدرسة البصرية في النحو والطريقة الحنفية في الفقه والمذهب الماتريدي في الكلام، فسنجده يبحث عن علل غير التي يقنع بها مؤرخ آخر يميل إلى مدرسة الكوفة في النحو وطريقة ابن حنبل في الحديث. لا يصح القول إن تاريخ المحدثين غير معلل وتاريخ الفقهاء معلّل، العلّة موجودة فيهما معاً إلا أنها تختلف نوعاً من تاريخ إلى آخر.

لا مناص إذاً من التفريق بين نوع العلّة وصورتها المنطقية.

مهما كان النوع فإن عملية التعليل (عملية جبر الخلل الذي يحصل حتماً في الخبر مع مرور الأيام) تكتسي دائماً شكل القياس[1]. وحدة الشكل لا تستتبع وحدة المضمون، وفي هذه النقطة بالذات تاه النقاش حول التعليل. ظنّت طائفة أن كون تعليل المؤرخين دائماً قياسياً برهان على أنه مثل تعليل الطبيعيين، وظنّت طائفة أن كونه مخالفاً برهان على أنه غير قياسي.

---

(1) إن المحدث الذي يرفض القياس يرفض أن تكون الحجة فيه، وأما القياس كشكل تعبيري فإنه يستعمله باستمرار.

المؤرخ والاخباري، الناظر في الأحداث والواصف لها، كاتب السيرة وكاتب السيرة الذاتية. . . كل هؤلاء يقيسون باستمرار الحاضر على الغائب. لأي هدف؟ لإعادة البداهة إلى الأحداث. كلّما مرت الأيام تهلهلت البداهة وظهرت العلّة، فلزم الجبر بالتعليل، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى الموقف الأوّلي حيث يتمّ الإدراك بدون واسطة ولا استنتاج. القياس إذاً لا يهدف إلى الإجابة عن السؤال (لماذا؟) بل إلى الاستغناء أصلاً عن التساؤل، إلى تجاوز الحاجة إلى الجبر والتعليل.

القياس ملازم لعملية المؤرخ فلا حجة في وجوده، الحجة في ظروف استعماله. تختلف الظروف فيختلف فحوى السؤال. قد يكون استخباراً (طلب الخبر) أو استفهاماً (طلب الفهم) أو استفساراً (طلب التفسير)، فيختلف الجواب. والجواب، القياسي في كل الأحوال، قد يقنع في حال الاستخبار وقد لا يقنع في حال الاستفسار. سنحصر كلامنا في الفصلين اللاّحقين عن الاستفسار والاستفهام ونحاول تحديد دور القياس (الموضوعي والذاتي) في كل منهما[1].

الباب الثاني

5.3.2 التفسير

فليس ذلك بقياس مطرد إنما هو إخبار عن واقع

ابن خلدون

تفسير حدث ما هو الجواب على السؤال (لماذا؟) نبدأ به لأنه أول ما نجد في الاسطوغرافيا. نقول إن ثوقديد مؤرخ فذ لأنه كان أول من فسّر ما يروي من أحداث. والتفسير، في القديم والحديث، نوعان: يسمّى الأول التفسير بالنسق والثاني التفسير بالقاعدة المطردة. هذا التمييز يتساوى إلى حدّ مع تمييز آخر ذكرناه فيما سبق [4.2].

5.3.2.1 التفسير بالنسق

يسوق أحمد الناصري أخبار الفتنة التي حدثت أثناء حكم السلطان المولى سليمان فيقول: «قد تقدّم لنا أن البربر طلبوا من السلطان تسريح اخوانهم وأنه بذلك تصلح أحوالهم

(1) لن نتطرق إلى مسألة القياس والتأويل كما طرحت في نطاق الفكر الإسلامي لأن هذا يخرجنا عن صميم موضوعنا.

ويراجعون الطاعة، ولما سرحهم نكثوا العهد وازدادوا تمرداً فلما أعيا السلطان أمرهم وكل أمرهم إلى الله وعزم على الخروج من مكناسة إلى فاس لما حدث بها من شغب أيضاً فولّى على مكناسة وجند العبيد ولده المولى الحسن وكان له علم وحزم ثم خرج السلطان. . . » (ج 8 ص 141 و 142).

الناصري من كتاب القرن التاسع عشر ولكن كان في وسعنا أن نأتي بمثال مشابه من مؤلفين سابقين. نحن أمام خبر بالمعنى التقليدي، أي سرد مجموعة متناسقة من الأفعال البشرية. هذا النسق، الذي يعني الاستتباع البديهي، يشترك فيه الاخباري والقصّاص والشرطي والقاضي والرجل العادي وهو مضمن في الكلام. لنحللْ خبر الناصري. يدور حول خروج السلطان من مدينة مكناسة سنة 1235 هـ، وهو فعل له سوابق ولواحق، الأولى أسباب الفعل وتكفي لتفسيره، والثانية نتائجه ويكفي هو أي الخبر لتفسيرها. إن الناصري يعنون أخباره كالتالي: الخبر عن. . والسبب في ذلك (45)، الخبر عن. . . وما نشأ عنه (ص 63).

وحدة الخبر هي وحدة الدراما. يمكن إذاً أن نجزئه إلى خمسة فصول:

(1) يذكر الناصري بأمر سابق وهو طلب الثوار تسريح أخوانهم كشرط لعودتهم إلى الطاعة ومعنى الطلب هو محو فعل معين والرجوع إلى حالة أولى. يتواصل الخبر لأن ما كان منتظراً لم يتحقق.

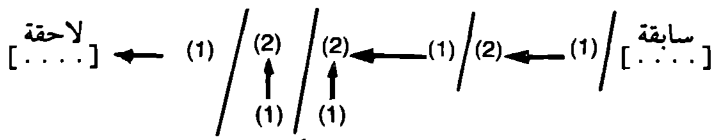
(2) سرح السلطان السجناء، لكن عوض أن يرجع الثوار إلى الطاعة فإنهم نكثوا العهد وازدادوا تمرداً. هذا هو الفصل الثاني.

(3) ونصل إلى الفصل الثالث. كان من الممكن أن يعدل السلطان عن قراره ويأمر بالقبض على رؤوس الثورة فيقابل فعلتهم (نكث العهد) بمثله. لكن في الوقت نفسه وقع شغب في المدينة. فكان هذا مسبباً إضافياً مقوياً لسبب سابق هو شعور السلطان بالتعب والعجز فقرر مغادرة مكناس.

(4) الفصل الرابع عمل عارض، كما يقع في المآسي الكلاسيكية. بعد قرار المغادرة وقبل الخروج الفعلي عيّن السلطان على إدارة المدينة وعلى الجند ابنه المولى الحسن. وتم اختيار هذا الأخير بسبب حزمه والحزم خصلة ضرورية في الظروف القائمة.

(5) الفصل الخامس هو تحقيق ما كان مقرراً وهو مغادرة مكناس. . . وهذا الفعل سيكون بدوره محركاً لحوادث أخرى تساق في خبر لاحق.

نصور النسق على الشكل التالي:



وليس للخبر حجم معلوم، قد يجزأ إلى ما لا نهاية وقد يلخص حسب رغبة المخبر. في مناسبة أخرى كان الناصري يستطيع أن يطيل الكلام عن تعيين المولى الحسن وعن الشغب الذي ساد مكناس فيصبح ما كان حزءاً من خبر خبراً مستقلاً يحمل عنواناً، كما أنه قد يلخص في مناسبة لاحقة الخبر كله في جملة واحدة ويقول: كان السلطان قد خرج من مكناس سنة 1235 هـ لما تمرد عليه البربر، مستغنياً عن الوسائط. وفي سياق الحديث قد تكون الجملة الملخّصة لا تزيد غموضاً ولا تقلّ وضوحاً عن الخبر المفصّل. سمّينا هذا النّمط تفسيراً بالنسق وكان من الممكن أن نسميه تفسيراً بأسباب النزول أو تفسير المحدثين. يقول بعض المنهجيين (الأصوليين) إن هذا هو النمط الوحيد الذي يستعمله المؤرخ ولا يحتاج إلى ما سواه[1]. ماذا نعني بالضبط عندما نقول إن السابق يفسر اللاحق وماذا يترتب عن هذا القول؟ نعود إلى خبر الناصري. قال الثوار للسلطان: إذا خرج إخواننا من السجن عدنا إلى الطاعة. هذا الربط بين أمرين مختلفين (تسريح البعض وطاعة الجميع) مفهوم بالبداهة عند مشاهدة الحدث وعند الراوي والقارىء مهما تأخر زمانهما، وبمجرد أن تعود العلاقة غامضة غير مفهومة تنتفي إمكانية الرواية (الإخبار). وهذا ما دفعنا إلى تقديم الاستفسار على الاستفهام. لا نطلب الجواب على (لماذا؟) أو (كيف؟) إلا إذا فهمنا بداهة أي إذا عرفنا (ذا) ولم نسأل (ماذا؟). أمام قول الثوار السؤال الوحيد المطروح (يطرحه السلطان والراوي والقارىء) هو: يقبل الطلب أم لا؟ قبل السلطان، هذا هو الواقع المسجل، فيطرح سؤال ثان: هل يفي الثوار بوعدهم أم لا؟ الواقع أنهم نكثوا. هل يعود السلطان إلى محاربتهم أم يعرض عنهم؟ الواقع أنه أعرض عنهم. في كل فصل من فصول الدراما، في كل جزء من أجزاء الخبر، نسجل تحقيق أحد الممكنين، وهذا يعني بالضبط أننا (أي البطل والمشاهد والراوي والقارىء[2] لا نستطيع في لحظة ما أن نتنبأ بما سيقع في اللحظة اللاحقة. كل فعل - في حياة البطل وفي ذهن الراوي - يحمل آثار الأفعال السابقة، وحق إذاً أن نسمّي هذا النوع تفسيراً **بالحفيظة**[3].

---

(1) كروتشه ص 143؛ هنري بيرن ضمن ميرهوف ص 87 إلى 99؛ ماندلباوم ص 97 وعن أسباب النزول انظر موافقات الشاطبي.

(2) هذه الوحدة المفترضة في أنا جماعية هي أساس الفهم.

(3) كل حدث يحفظ آثار الحدث السابق لأنه يتعلق بالذاكرة. التاريخ هو علم التراكم على خط الزمان. نعود من جديد إلى مفهوم الحفظ. لاحظ المعنى الذي تعبر عنه كلمة حفيظة في العربية!

نتصور أنه يمكن أن نعتبر بما سبق ولكن لا شيء يضمن أن العبرة تنفع حتماً في المستقبل لأن الحدث الذي نستقبله هو مجهول بالتعريف إذ ينبع عن إرادة غير إرادتنا. لو قال السلطان سليمان: لقد سبق أن عاد الثوار إلى الطاعة بعد تسريح أخوانهم، لذلك استجيب لطلبهم لأن النتيجة مضمونة لكان أخطأ في استنتاجه إذ القياس في هذا الوضع لا ينفع، لفهم ما حصل ولا ينفع لاستشراف ما سيحصل.

إلى أين يقودنا هذا التحليل؟ إلى أن التفسير بالنسق هو الذي يضع متلقّي الخبر محل البطل أي فاعل الفعل، يضعه في نقطة **الحاضر**. عندما يقرأ المرء هذا النوع من التفسير فإنه يتعامى عن كل **اللواحق** وإن كان يعرفها، وهذا هو سرّ البداهة التي يشعر بها وهو يقرأ. تصبح أفعال البطل هي أفعاله، تطلعات البطل هي تطلعاته، ينتقل إلى حاضر البطل أو بنقل البطل إلى حاضره. عندما يقول المنهجيون إن تجربة التاريخ هي تجربة كل إنسان أو أننا نفهم الماضي باستحضاره أو أننا نعيد في أذهاننا مراحل تكوينه، فإنهم يعبرون على فكرة واحدة. المحافظة على حاضر الحدث، على الحدث في حضوره، هو الشعور ببداهته لأن تلك البداهة نجربها باستمرار في حياتنا اليومية. لكن لهذا القول نتيجتين لا بد من الانتباه إليهما: الأولى أن هذا التفسير لا يصح إلا على الأفعال البشرية. إذا عمّمناه على كل الوقائع نكون قد ارتكبنا خطأ **التأنيس**، أي إعارة إرادة بشرية لكل عامل من عوامل التاريخ[1]. الثانية أنه لا يمكن في هذه الحال التمييز بين تفسير الحدث التاريخي المحقق وتفسير الحدث المتخيّل. في لحظة الحاضر التي نقف فيها كرواة لخبر ما نروم ربط واقع بأحد الممكنات، وهذا بالضبط ما يفعله الروائي وهو لا يزال في وسط جملته قبل أن يجد للمبتدأ خبراً. ما نقلنا عن الناصري قد نجده حرفياً في رواية حول سلطان اسمه سليمان عاش في القرن الخامس عشر. التفسير بالنسق، تفسير الحدث في حضوره وباستشعار بداهة الحاضر، لا يحمل في ذاته أي دليل على الوقوع، ليس فيه أدنى قسط من ضرورة البرهان. وهذا النقص هو الذي سيدفع إلى البحث عن نوع آخر من التفسير[2].

5.3.2.2 التفسير بالقاعدة المطّردة

يقول ابن خلدون في فصل بعنوان: إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين:

---

(1) استنتج كولينجوود من هذه الملاحظة أن التاريخ لا يمكن أن يكون غير بشري [1.2.2]، ظناً منه أن أي استنتاج آخر خطأ منطقي.

(2) هذا هاجس حاضر باستمرار عند ابن خلدون. عبر عنه بوضوح كارل همبل ضمن غاردينر ص 105.

«ذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن/ حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة/ وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها/ والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم/ والقفر مكان الشظف والسغب/ فصار لهم الفاً وعادة وربيت فيه أجيالهم حتى تمكّنت خلقاً وجبلّة/ فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس بهم أحد من الأجيال/ بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه/ فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة». ثم يسوق أمثلة من التاريخ تثبت القاعدة إما إيجاباً (حيثما كان التوحش تحقق حفظ الأنساب)، وإما سلباً (كلما تمّ الاختلاط فسدت الأنساب) وكعادته يختم الفصل بالتسليم بقدرة الخالق التي تضمن اطراد القواعد والسنن (ص 227 و 228).

إذ نظرنا إلى العنوان وحده وجدناه تحصيل حاصل إذ العبارتان تؤديان معنى واحداً هو العزلة وعدم الاختلاط. لو كان التفسير اللاحق مجرد شرح وتبيان لنفس المعنى لما كان استدلالاً. يقحم ابن خلدون عنصراً خارجياً يعبّر عنه **بالضرورة والقسمة** عند ذكر رعاية الإبل. لا أحد مُلزم برعاية الإبل ولكن، إذا ما فعل ذلك، لزمته تبعات أهمها التوحش في القفر وسوء الحال ونكد العيش. أية علاقة بين الأمور المترتبة عن رعاية الإبل والنسب الصريح؟ يقدّم ابن خلدون اعتبارين يمنعان التمازج والاختلاط: أولاً من لا يسكن الصحاري لا يرغب طبيعياً في ارتيادها. وثانياً من تعود على الحياة فيها لا يميل إلى مغادرتها. بذلك يستحيل الاختلاط **فتحفظ** الأنساب. الدليل مركّب من شطرين: شطر تحليلي استنباطي يهدف إلى إدراك المعنى - المحور الذي تدور حوله المسألة بحيث تفسر بتفسيره (هنا العزلة والتوحش) وشطر استقرائي هو الذي يستتبع ويحتّم ذلك المعنى (هنا رعاية الإبل)، وبين العامل المستقرأ ولبّ المسألة توجد معاني تترتب الواحدة على الأخرى بمجرد التضمين فالشرح يكفي لإظهار صحّتها. يأتي الاستدلال من موافقة حتمية استقرائية لمعادلات استنباطية وهو ما يسميه ابن خلدون بالبرهان. يمكن عرضه في شكل أقيسة متسلسلة:

I1 كلما توحشت جماعة كان نسبها صريحاً

II1 رعاية الإبل تؤدي إلى التوحش

III1 أنساب رعاة الإبل صريحة

I2 أنساب رعاة الإبل صريحة I3

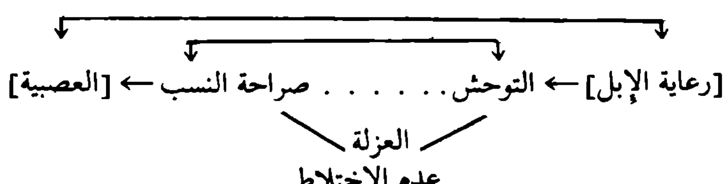
II2 عرب مضر رعاة إبل — حمير لا يرعون الإبل II3
III2 أنساب مضر صريحة — أنساب حمير مختلطة III3

لا بدّ من عزل الشكل القياسي عن حتمية المضمون. كل هذه الأقيسة مبنية على علاقة استقرائية واحدة يمكن أن نعبّر عنها كالآتي:

رعاية الإبل تؤدي إلى التوغل في الصحراء أي إلى **التوحش** (1 ← 2 = 3)
التوحش يؤدّي إلى مقاطعة الغير والانقطاع عنهم أي إلى **العزلة** (3 ← 4 = 5)
العزلة تؤدي إلى صراحة الأنساب (5⇐6).

هذا نسق استقرائي، وليد الملاحظة والتجربة، وهو أساس الأقيسة السابقة. يدل على ذلك الجزء الثاني من الفصل حيث تتوالى الأمثلة التاريخية. أما الشكل القياسي الذي ينزع إليه المؤلف لأنه يريد أن يضفي على مقولته صفة البرهان الرياضي، فإنما هو تفريع وتشكيل للنسق السابق[1].

نلاحظ كذلك أن هذا الفصل ليس سوى مرحلة في عملية استدلالية أطول، إذ هدف ابن خلدون هو ربط النسب الصريح بقوة العصبية. وبما أن الأمر الأول مرتبط بالبداوة، وإن **التوحش في القفار يترتب على ذلك، فعصبية المتوحشين أقوى من تلك التي** تلاحظ عند سكان المدن:



5.3.2.3 القياس والإخبار

يقول ابن خلدون: «ليس ذلك بقياس مطرد وإنّما هو إخبار عن الواقع». (ص 146) ويقول من سبقه مثل المقدسي، المعتزلي النزعة، إن المؤرخ يقيس دائماً الحاضر على الغائب. القياس المطرد هو أن نعلل حدثاً (1) بحدث (2) لأن ارتباطهما متواتر ثابت، كلما تحقق (1) تحقق (2). أما الإخبار عن الواقع فهو التفسير بالنسق، أي تسجيل توالي أمرين غير مستبعدين في تجربتنا اليومية. يحلّ التفسير تلقائياً في الذهن بمماثلة (قياس) تجربة

(1) القول صحيح كذلك بالنسلة لماكيافللي في كتابه **الأمير** ومونتسكيو في **روح القوانين**.

الراوي المخبر وتجربة البطل (الفاعل أو مبتدأ الخبر). نستعمل في كلا الحالين كلمة قياس. هل المعنى واحد؟ وبالتالي هل يسير التفسيران في المستوى نفسه فيجوز مقارنتها؟

نورد أولاً قولة لمونتسكيو في روح القوانين: «يجب أن نفهم التاريخ على ضوء القوانين والقوانين على ضوء التاريخ» (ج 2 ص 367). يتكلم هنا على القوانين الوضعية ولكن نستطيع أن نوسع المفهوم إلى كل المتواترات وضمنها النواميس الكونية المنبثقة عن أمر الخالق. وهذا مضمن في تحليلات الكاتب الفرنسي وعند ابن خلدون. هذه القوانين لها بواعث هي أسباب النزول فتفسر إذاً حسب النسق، بحدوث حادث مؤسس[1]. نحن هنا في مستوى الإخبار حسب العبارة الخلدونية، لكن في مرحلة ثانية، عندما تعود تلك القوانين ثوابت ملزمة للبشر ولغيرهم، تتصف عندئذ علاقتها بالحوادث بصفة الاطراد، وبمجرد ما يثبت الاطراد بالملاحظة أو تظهر الملازمة بالنظر والتأمل، أمكن استعمال الشكل القياسي للتعبير عن العلاقة المكتشفة. التفسير بالنسق لا يمنع في مرحلة لاحقة من التفسير بالتواتر والقياس المطرد، كما أن القياس المطرد يتطلب العودة إلى نسق استقرائي يكون أصلاً له. سبق أن أوضحنا تساكن النمطين عند ابن خلدون وعندالناصري. ماذا يميز أحدهما عن الآخر؟ تحديد الحدث. إن قضية التفسير مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة التعريف والتحقيب. الحدث الذي يفسر بالنسق، بقياس الحاضر على الغائب، هو غير الحدث الذي يفسر بالقاعدة المتواترة: الأول لا يزال في حالة حدوثه، بين ماضٍ محقق ومقبلٍ محتمل فقط، بينما تحول الثاني إلى مفهوم يوجد بين سابقة محققة ولاحقة محققة أيضاً. وهذا واضح في الاستعمال اللغوي: الحدث الأول محتمل والثاني واقع، ساقط إلى مستوى العلاقات الطبيعية. حسب موقفنا، كرواة وقراء، من الحدث، حسب استحضارنا أو استمضائنا له، إننا نقنع بأحد التفسيرين، لا يجزي الواحد عن الآخر. والإشكال كله في المسألة ينشأ عن الإسراع بالتعميم[2].

5.3.2.4 الحكم بالاطراد

نعثر على أحكامٍ متشابهة عند ثوقديد، ابن خلدون، بوسويه، مونتسكيو، وكذلك عند دوركهيم، سيمْيان، وكذلك عند همبل، فتتوسع قضية التفسير بالقاعدة المطردة، بالقياس الموضوعي، وتنحل في مسألة الحتمية. كل من يميل إلى علم الكلام او إلى الاجتماعيات ويؤمن بوجود قواعد عامة، إلّهية أو طبيعية، لا يقبل أن يسمي تفسيراً إلا

(1) يقول الناصري في أحد عناوينه: الخبر عن دولة الاشراف السعديين وذكر أوليتهم وتحقيق نسبهم.

(2) القاعدة الخلدونية محدودة التطبيق. كيف يمكن أن نفسر بقاعدة التوحش ورعاية الإبل صراحة النسب عند الارستقراطية الأوروبية أو اليابانية أو عند الأشراف في ديار الإسلام نفسها؟

إدخال الحدث المفرد تحت قاعدة عامّة وبالتالي ينفي حرية الفرد. وكل من يؤمن بحرية الاختيار وينفي الحتمية يرفض أن يكون ذلك التفسير مقنعاً ولا يرى أي طريق للتفسير المقنع سوى ربط الحدث بالسابقة المحققة واللّاحقة المتوقعة أي بالهدف المرسوم. إلا أن إغراق قضية التفسير في مسألة الحتمية تسبّب في خلط كبير إذ كيف يمكن أن نضع في زمرة واحدة أحد روّاد السوسيولوجيا، الذي فكر في نطاق التاريخ الإنساني فقط ولم يخطر بباله تاريخ طبيعي، وأحد منظري الوضعانية الجديدة الذي لا يفكر إلا في نطاق تاريخ الطبيعة وإذا فكر في التاريخ الإنساني تصوره ضمن العلوم الاجتماعية المتطورة؟ لا بدّ من التمييز بين القياس الموضوعي عند ابن خلدون ومونتسكيو، والقياس الذي يتطلع إليه دوركهيم والاجتماعيون المعاصرون، وأخيراً القياس الذي يحلله الوضعانيون الجدد مثل همبل، إذ يوجد عند هؤلاء من الغلو والشطط ما لا يوجد عند أولئك، وبالتالي قد تصدق انتقادات خصوم الحتمية على المتأخرين ولا تصدق على الروّاد. ونرى الدليل على ضرورة التمييز في النقطة التالية: يلجأ ابن خلدون إلى القاعدة المطردة للحكم بإمكانية أو استحالة الخبر، أما وقوع الخبر فلا يطمئن إليه إلا بالإخبار، أي بالشهادة المسندة المبنية على إدراك حسّي مباشر، في حين أن همبل يعكس المسألة ويرى أن الاستنتاج القياسي المبني على القاعدة المطردة هو وحده دليل الوقوع. الحتمية عنده ليست منطقية بقدر ما هي كينونية (أونطولوجية)، وشتان بين الموقفين.

نفصل قضية التفسير عن قضية الحتمية، الطبيعية أو الإلّهية، نبقى في نطاق الابستمولوجيا التاريخية، أي في نطاق القياس الموضوعي الخلدوني ونتساءل فقط عن مدى وشروط استدلالية هذا النمط وقوته التفسيرية. نذكر أننا أثبتنا أنه لا يتعارض مع النمط الآخر وأن النمطين يوجدان عند الإخباريين والمؤرخين معاً وذلك منذ بداية التدوين. فريق يضع القياس الموضوعي في المرتبة الأولى وفريق لا يلجأ إليه إلا في بعض المواضيع ويعتبره من البديهيات. يشيّد الفريق الأول بجانب علم الأخبار علماً آخر نسميه علم القواعد أو الأصول (عمران، سياسة، اقتصاد، سطرجة، نفسانية.. إلخ)؛ علوم مواكبة [3.10.3] تزدهر مع تضخم الاخبار وقواعدها مستنبطة من المقارنة، مقارنة أخبار الماضي بتجارب الحاضر، وقد وصل بعضها إلى حدّ من الانسجام والتماسك أكسبها قوة برهانية حقيقية. السؤال المطروح هو في شطره الأول: كيف يمكن لهذه القواعد العامّة أن تفسر الأحداث الجزئية (الواقعات)؟ وفي شطره الثاني: هل يوجد فرق بين الواقعة الطبيعية والحدث البشري أم لا؟ نواجه من جديد هنا مسألة الفرق بين الخبير والمؤرخ [3.10.2].

لنتصور بستانياً يجرب سماداً جديداً وطبيباً يجرب دواءً مستحدثاً ووزير اقتصاد يجرب سياسة مالية جديدة. هؤلاء الثلاثة يرومون تطبيق قواعد عامّة، مستخلصة من علوم استقرائية، على حالات خاصة، فهم من هذه الزاوية يشبهون المؤرخ الذي يريد أن يفسر حدثاً مفرداً اعتماداً على قواعد مطردة. إلى أي حدّ يصحّ التماثل؟ وإذا صحّ ففي أي مرحلة من كل تجربة؟ أثناء التجربة أم بعد انتهائها؟ إذا وقفنا كل تجربة في وسطها، قبل أن نتحقق من نتيجتها، لا يمكن القول إن حظوظ تطبيق القاعدة العامة على كل واحدة منها متساوية. والمؤرخ، إذا أوقف نظرياً الحدث الذي يريد تفسيره في لحظة حدوثه لا يمكن أن يكون أكثر اطمئناناً من أصحاب التجارب الثلاث الأخرى إلى مدى مطابقة القاعدة العامة على الحالة الخاصة. أما إذا أدخل في اعتباره خاتمة الخبر وحكم بتطبيق القاعدة العامة كما يفعل أصحاب التجارب الثلاث الأخرى عند نهاية تجاربهم، فيجب التذكير بأن مناطقة العلوم قد بينوا أن القواعد العامة للكيميا والبيولوجيا والاقتصاد تكون مطابقة في كل الأحوال، مهما كانت نتائج التجارب الخاصة، لأن الاختلاف الملاحظ بين الحاصل والمفترض يفسر أيضاً بقواعد عامّة أخرى. نستخلص إذاً من هذه المقارنة أن ما يظنه المؤرخ تفسيراً للحدث المفرد ليس كذلك، إذ تبقى القاعدة قائمة مهما كان مضمون الحدث أي نتيجته الفعلية. نرتكب خطأ كبيراً عندما نساوي بين الواقعة الطبيعية والحدث البشري (تجربة البستاني وتجربة وزير المالية)، عندما نساوي بين الواقعة المنتهية المستمضية (المحددة ببداية وبنهاية) وبين الحادثة غير المنتهية المستحضرة (المحددة بدافع محقق وهدف محتمل). عندما نربط حدثاً بقاعدة استقرائية عامّة فإننا نربط في الحقيقة مفهوم الحدث لا الحدث نفسه بعد أن نكون قد حولنا هذا الأخير إلى واقعة طبيعية، فنفسّر المفهوم لا الحدث، العظم لا اللحم والدم. الإشكال هو في مطابقة الأول للثاني: بعض الأحداث، الإرادية الهادفة، لا تطابق إلا قليلاً نتائجها الطبيعية، فلا تفسر القاعدة المطردة إلا جزءاً منها وربما الجزء الأقل أهمية، والأحداث الأخرى وهي الأكثر عدداً تطابق دوافعها نتائجها الطبيعية أي مفاهيمها فتفسر بالقاعدة.

ونصل هكذا إلى التمييز بين التاريخ البشري، السياسي/ الحربي/ الديبلوماسي بخاصة، أي التاريخ المكتوب بالعقود، والتاريخ الطبيعي، تاريخ الإنساني الحيواني وتاريخ الحيوان والنبات وغير ذلك، المكتوب بالشواهد الأثرية أو بالوثائق المستنبطة. سنتكلم على الأول في المقطع اللاّحق [5.3.2.5] ونعرض نقد أنصاره للتفسير بالقاعدة المطردة. أما التاريخ المكتوب بالشواهد أو بالوثائق الاستنباطية، فهذا لا يحتمل إلا التفسير بالقاعدة المطردة لأن وقائعه كلها منتهية مستمضية، لا وجود فيها للحظة التشاور

والتأمل قبل الاختيار والإقدام على الفعل، تلك اللحظة التي يجب استحضارها والتي تميز الفعل البشري. لا داعي للكلام هنا على عمل هادف مفتوح على مستقبل مجهول، وحتى الأعمال البشرية في هذا المنظور (إنسان العهد الحجري أو الإنسان المنتج أو الإنسان الحالم، إلخ) فإنها قد جمّدت في نتائجها. القياس الوحيد الذي يمكن استعماله هنا هو القاعدة المطردة، ونقول إنه قياس موضوعي لأنه غير متعلق بذات فاعل الفعل ولا بذات المؤرخ، لا محل لقياس ذات الحاضر بذات الماضي لأن الأخيرة لم تترك أي أثر. التفسير بالقاعدة هو وحده في متناول الباحث ولا يتميز عن التفسير المعتمد عند علماء الطبيعة. من هذه الزاوية لا غبار على موقف الوضعانيين المنطقيين، كل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن التفسير بالقاعدة هامشي بالنسبة للتاريخ الكلاسيكي (البشري/ السياسي/ الفكري). لكن هذا التاريخ نفسه أصبح هامشياً في تأليف المؤرخين المعاصرين الذين يتعاملون في الغالب مع شواهد غير مقصودة، وحتى المقصودة فإنهم يحوّلونها إلى وثائق استنباطية (إحصائية، نفسانية، إلخ..) فجاز أن نقول إن هذه الإشكالية التي ما زال الكثيرون يكتبون فيها هي في الحقيقة متجاوزة حالياً(1).

5.3.2.5 الحكم بالمعروف

لنتذكر ما قلنا سابقاً عن التاريخ، عن ماض ـ حاضر، وحول كون المؤرخ يقف دائماً في نقطة البداية/ النهاية [1.1.3]. هذه تعريفات تحد نطاق المسائل المدروسة، توضح بعضها وتلغي بعضها الآخر. نظرية التفسير بالقياس الذاتي، باعتباره الوحيد اللائق بالمؤرخين والمعتمد لديهم، متفرعة عن تلك التعريفات، بل لا تعقل إلا في حدودها. تبدو بديهية إذا وافقنا على التعريفات بدون تحفظ وأهملنا ممارسات المؤرخين المعاصرين، أما إذا أخذنا بجدّ أعمال هؤلاء ومصاعبهم المهنية، أدركنا أن تلك النظرية قليلة الجدوى.

والأمر واضح من خلال التحليل الدقيق الذي يقوم به **آرثر دانتو** لما يسميه بالجملة **الأخبارية** أو السردية والتي تميز في نظره أسلوب المؤرخين (ص 157 وما بعدها). يقول إن كاتب اليوميات أو الحوليات، الأخباري في اصطلاحنا، المعاصر للحدث، يسجله (أي الحدث) حال وقوعه دون أن يعرف النتائج، في حين أن المؤرخ الذي يكتب عن الحدث معتمداً على شهادة المعاصرين يربط باستمرار الأحداث

---

(1) الموضوعية هنا هي اللجوء إلى قياس خارجي (القاعدة المطردة) بدون اعتبار للذات. يغفل دور الذات في اصطناع القاعدة. أما الموضوعية في عين المؤرخ التقليدي فهي تمثل القياس الذاتي لصاحب الفعل الماضي. هذه النقطة تسببت في كثير من الإشكالات..

بنتائجها. فيستطيع أن يستعمل صيغاً نحوية ممتنعة عن الاخباري. يكتب مثلاً: وأقدم فلان على فعل جرّ عليه أكبر الويلات. . جملة لا يمكن منطقياً أن يكتبها المشاهد ولا صاحب الفعل بالطبع. وهذه هي الجملة الأخبارية التي تتصف بتداخل الأزمنة، بتقديم المستقبل وتأخير الماضي بالنسبة لنقطة الحاضر. جملة المشاهد، الصحافي، وصفية، وهي بالتالي غير معللة لأنها لا تحتاج إلى تعليل، أما الجملة الأخبارية فإنها تحمل تفسيرها فيها، في التقديم والتأخير المشار إليهما. وهذا التفسير الضمني مغاير للتفسير الموضوعي باعتبار أن الجملة الموضوعية (جملة العلماء الطبيعيين) مخالفة للجملة الأخبارية[1].

المؤرخ النموذجي عند دانتو هو ثوقديد، لكن الجملة الأخبارية لا تطغى على أسلوب هذا الأخير. نجد بجانبها أوصافاً ومعاينات كما نجد تحليلات منطقية دقيقة، خاصة في المرافعات الطويلة والمفصلة التي يعرض بواسطتها المؤلف آراءه حول الوقائع. كما أن تلك الجملة ليست رهناً على المؤرخين، بل هي في الأصل جملة الرواة الأدباء وفي هذه الحال ما الفرق بين جملة أخبارية في رواية خيالية ونفس الجملة في كتاب تاريخي؟[2] الحقيقة هي أن تحليل دانتو لغوي/ نحوي، يخص عبارة معينة يستعملها عند الحاجة المؤرخ وغير المؤرخ، عبارة إجمالية تتوسط عبارتين بسيطتين: الأولى وصفية تعبر عن **الحاضر** المحدد والثانية تضمينية تعبر عن **المضارع** الدائم. يلجأ المؤرخ[3] إلى الصيغ الثلاث مع ميل واضح للصيغة الاجمالية. يهمل دانتو أمرين أساسيين: الأول هو أن دليل **الوقوع** والحدوث لا يوجد أبداً في الجملة الأخبارية، المشتركة بين المؤرخ والروائي، بل في الجملة البسيطة، إما الوصفية عند الشاهد وإما التحليلية عن المنظر القائل بالحتمية. وهذا واضح في كتابة ثوقديد نفسه. الأمر الثاني هو أن الجملة الاخبارية الإجمالية قد تكون حقيقية وقد تكون مجازية، المجازية خاصة بالأدباء، أما الحقيقية فتشير بالضرورة إلى أعمال بشرية اختيارية هادفة. خارج النطاق

---

(1) في مسألة الفرق بين الوصف والتأويل انظر ملاحظات مورتن هوايت على أعمال بيرد ضمن ميرهوف ص 188 إلى 202.

(2) نقرأ عند الروائية الانجليزية **جورج اليوت**: «لكن تذكر أيها القارىء أن كل هذه الأحداث وقعت قبل ستين سنة خلت: (آدم بيد ص 121). هذه جملة مؤرخية ولكن الحوادث غير واقعة بالفعل. .

(3) والاخباري يستعمل أيضاً الصيغ الثلاث. صحيح أن دانتو يتكلم على أخباوي نموذجي يكتفي دائماً بوصف الحدث. إلّا أن هذا الإخباري النموذجي لا يفيدنا شيئاً عن منطق المؤرخ المعاصر وإن أوضح بعض جوانب أسلوب المؤرخين التقليديين.

البشري يصبح تحليل دانتو من قبيل النقد اللغوي ولا يهمّ المؤرخ إلاّ هامشياً.

والملاحظة نفسها تصدق على موقف بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع الرافضين للتفسير بالقاعدة المطردة وما يترتب عليه من حتمية. هذه الحتمية لا تستقيم في نظرهم إلا إذا كان التاريخ البشري يمثل كلّة منغلقة على نفسها، كاملة - شاملة لا تحتمل التجديد والاستئناف. وبما أن التاريخ لم ينته بعد فالقواعد المستقرأة فيه دائماً ناقصة ولا يمكن أن تكون إلاّ احتمالية مهما قويت حظوظ التحقيق. التفسير بالقاعدة العامة الاحتمالية لا يضمن أبداً الوقوع الفعلي، لم يبق إذاً إلاّ تفسير واحد مقنع، هو الذي يرتضيه المؤرخ والمبني على النسق التكويني للحدث المعين. يعلق أرون على التفسير بالاقتصاد (موقف سيميان): «إننا لا نرتفع [بذلك التفسير] من الواقع إلى الضرورة بل من الملموسات إلى النظريات أي إلى تخيلات ذهنية». (ص 216). ويتعرض جورج غورفيتش إلى أزمة التفسير في علم الاجتماع فيقول: «يكمن الحلّ في دراسة الوضع الخاص الملموس من كل جوانبه حيث تتوافق الحتمية وحرية البشر أفراداً وجماعات، التفسير التاريخي هو بالتالي الأكثر ملاءمة لكل ما يتعلق بحياة الإنسان»(1). هذا عالم اجتماعي يفنّد التفسير بالقاعدة وينوه بالتفسير بالنسق من منظور التاريخ البشري.

يبدو، كلما تعلق الأمر بفعل إنساني، أن التفسير المقنع الوحيد، هو استحضار البداهة التي صاحبت الفعل نفسه. نتساءل: ما هو ذلك الفعل؟ نظن تلقائياً أنه فعل الفاعل، ما يقوم به البطل (القائد العسكري، الزعيم السياسي، المرشد الديني.. إلخ)، وهذا ما يعنيه عادة المؤلفون. لكن الأمر ليس كذلك عند الابستمولوجيين مثل كولينجوود (ص 215). الفعل عنده هو ما يحصل في ذهن المؤرخ، إذ فعل البطل قد تبخّر بلا رجعة ولم يعد له وجود إلا في ذهن المؤرخ. يعني الاستحضار توحيد ذهنين، حلول ذهن البطل في ذهن المؤرخ أثناء الفهم والإدراك. وتتجدد العملية كلما قرأ القارىء الخبر وفهمه، يتوحد ذهنياً مع المؤرخ الذي قد توحد من قبل مع الراوي الإخباري الذي توحد مع البطل الذي قد توحد مع نفسه عندما يتذكر أعماله (يوليوس قيصر وفتح بلاد الغال). نرى بكل وضوح أن التفسير بالنسق هو في الواقع **تفسير بالسند المتصل** ولا تختلف إشكاليته عن إشكالية المحدثين المسلمين [4.3]. ومن هذه الزاوية يعود الموضوع بدون تأثير في المنهجية: لا فرق بين الباحث في تاريخ يوليوس قيصر والباحث في نظرية دارِون. ما يهمّ المؤرخ فعلاً ليس الطفرة من جنس حيواني إلى آخر بقدر ما يجري في

---

(1) الدفاتر الدولية للسوسيولوجيا. (باريس 1956) ص 17.

ذهن داروِن، إذ يخترع نظرية التطور. المؤرخ حسب كولينجوود يؤرخ دائماً، وعى ذلك أم لم يعه، للذهن البشري وليس لأي شيء سواه، فهو يحلل دائماً وثيقة بشرية أي وثيقة أسطوغرافية. أما ما يسبق تلك الوثيقة فهو عمل تمهيدي، لا يبدأ التاريخ حقاً إلّا بتأمل قول الارخياتي، أما مادة هذا الأخير فهي بالتعريف قبتاريخية. يأتي المؤرخ في خاتمة جميع العمليات الذهنية، الوصفية والاستنباطية والاستقرائية ومعه يبدأ التاريخ حقاً. **المؤرخ دائماً مؤخر.**

هذه النقطة هي قطب الرحى في النظرية كلها [1.3.6] و[6.2.5]، فيها قوتها وضعفها. من الصعب جداً تفنيد نظرية مبنية على الاصطلاح، تسمّي تاريخاً كل ما يسايرها وقبتاريخاً كل ما يخالفها. كل تاريخ مكتوب انطلاقاً من الوثائق الطبيعية هو تاريخ طبيعي أي قبتاريخ ولا حرج أن تفسر أحداثه بالقاعدة المطردة لأن لا حرية ولا اختيار فيه. لا تاريخ إلّا حيث تكون الإرادة والحرية وعندئذ لا بد من تفسير آخر.

ونقترب هكذا خطوة خطوة من موضوع الفصل اللّاحق. الفهم الحقيقي هو فهم أهداف الأعمال البشرية وهذا لا يتمّ إلّا بالقياس الذاتي، من خلال تجربة شخصية وذهنية بالأساس. **فهو حكم بالمعروف.**

الحكم بالقياس الذاتي ممكن بالنسبة لنوع من التأليف التاريخي حيث الموضوع هو فعالية الإنسان الواعي وحيث الوثيقة هي الاسطوغرافيا (التاريخ المكتوب بالمفهوم).. وما القول في الشواهد التي لا تنم عن وعي بشري، حيث لا يوجد دليل على وجود أي ذات واعية بذاتها، وهو الميدان الذي يبدو فيه اللجوء إلى القياس الموضوعي، الحكم استناداً إلى علاقات متواترة، ضرورة لا مفرّ منها؟ هنا يردّ كولينجوود ومن يناصره أن القياس الذاتي هو قياس أول مكتشف للموضوع (شامبوليون بالنسبة للفرعونيات). القياس الموضوعي الذي يلجأ إليه اضطراراً أول باحث في الموضوع يقلب إلى قياس ذاتي.. وهذا هو بالضبط القفز من القبتاريخ إلى التاريخ. هل هذه ثورة كوبرنيكية أم سفسطة؟ القلب، التحويل، ممكن طبعاً، بل هو حاصل في جزء كبير من الكتابات التاريخية: تاريخ الأفكار العلمية أو الفنية، تاريخ فكرة التاريخ.. إلخ. لكن أليس في هذه العملة استخفاف بالأصل واهتمام بالفرع؟ أليس أصل القضية هو واقع تطور الأجناس وليس ذهنية داروِن وهو يبدع الفكرة، لأن ذهنيته تحتفظ بنفس الجاذبية أكان التطور حقيقة أم أسطورة، أكان داروِن عالماً أم أحد كتاب القصص العلمي؟

صحيح أنه لا يمكن نفي الوعي بالتاريخ بعد أن حصل، لا يجوز أن نكتب عن

نابوليون كما نكتب حول الإسكندر أو حول رمسيس، لأن تاريخ هذين البطلين مضمن في مقاصد وأعمال نابوليون، لكن هل يمكن أن نستخلص من هذه القولة إن كل تاريخ هو في العمق تاريخ فكري. القول صحيح بالنظر إلى **النتيجة**، إلى التاريخ المكتوب/المحفوظ، لا بالنظر إلى **الهدف** من البحث والاستقصاء. يبحث الإنسان أولاً وقبل كل شيء ليعرف ما ليس في ذهنه، أن ينتهي بمعرفة ما في ذهنه فقط، فهذه مشكلته وليست مشكلة التاريخ كله(1).

الباب الثالث

5.3.3 التأويل

التفسير عملية فكرية فقط، أما الفهم فهي عملية تشترك فيها كل قوى الروح.

ديلتاي

5.3.3.1 من التفسير إلى الفهم

قلنا إن التفسير هو الجواب على السؤال (لماذا؟)، أما الاستفهام، طلب الفهم، فهو الجواب على السؤال (ما هذا؟). لا داعي إذاً للمقارنة بينهما رغم كل ما كتب حول هذه النقطة منذ زمان طويل. قد يكون التفسير دون أن يتبعه فهم حقيقي وقد يكون الفهم دون لجوء إلى تفسير. طرح مشكل الفهم في فترة متأخرة نسبياً (القرن التاسع عشر الميلادي) لما توسع حقل معرفة الماضي واكتشفت شواهد من نوع جديد، وهذه الوضعية هي التي أفرزت إشكالية لم تكن قائمة من قبل أو كانت قائمة في نطاق محدد هو علم الكلام(2).

نواجه الإشكال أول الأمر كمفارقة تنشأ عن مفهوم القياس الذاتي [5.3.2.5]. نقرأ عند هيوم: «تريد أن تعرف عواطف، مشاعر، معيشة اليونان والرومان؟ أدرس طبائع وأخلاق الفرنسيين والانجليز. لن تخطىء كثيراً إذا نسبت للقدماء ما تلاحظه عند

---

(1) للتوسع في المسألة: ماندلباوم (1977) ص 80 إلى 108. جوهن باسمور، «التفسير في الحياة اليومية، في العلم وفي التاريخ» ضمن دراسات في فلسفة التاريخ (1965)، ص 16 إلى 34. ادورد كار، ص 87 إلى 108. انظر كذلك ما قلناه حول الأنماط التعليلية في ثقافتنا.. (1984) ص 29 إلى 52.

(2) هذا هو نطاق تأويل النص التقليدي. انظر أرون (1938)؛ دانتو ص 285 إلى 297؛ غادامر في م.ج. ج 8 ص 452 إلى 455.

المحـدثين». (ص 131). ويؤكد كـانط أننا لا نستـطيع أن نفكـر في التاريـخ بدون مجـاز وبدون وضع غاية مسبقة[1]. يفترض المؤرخ، إذ ينظر في أحوال الماضي، أن الإنسانية لا تتغير في جوهرها؛ بدون هذه القاعدة ينعدم التواصـل ويتعذر إدراك مقـاصد الغيـر. لكن في الوقت نفسه يحذرنا مـونتسكيو قـائلاً: «إن تعـزو للقرون المـاضية أفكـار القرن الـذي تعيش فيـه هو أم الأخطـاء كلها». (ج 2 ص 327). لا نفهـم أعمـال الأجيال المـاضيـة إلا بالعودة إلى تجاربنا الخاصة وفي الوقت نفسه إذا فعلنا ذلك بكيفية تلقائية، بدون روية ولا تفكير، أخطأنا فهم الماضي على وجهـه الحقيقي. هذه هي مفـارقة المؤرخ ولا عمـل له سوى الكشف عنها ومحاولة تجاوزها.

يـطرح مشكل الفهم بكيفيـة ملحة في حـالات لا ينفـع فيهـا القيـاس المـوضـوعي (القاعدة المتواترة) لأن الظروف الأولية التي كانت تضمن صحة القيـاس قد تغيـرت، كما لا ينفـع فيها القيـاس الذاتي (المعـروف) لأن وحدة التجـارب البشريـة لـم تعـد مسلمـة. يتحقق ذلك عند اكتشاف حضارات غريبة بعيدة عن كل مألوف بعداً زمانيـاً أو مكانيـاً. إن أوصاف الاثنوغـرافيين وكشوف الارخيـولوجيين هي التي أرغمت البـاحث على أن يتساءل عن قدرته على الفهم الحقيقي. لا معنى هنا لفصل التاريخ الـطبيعي عن التاريـخ البشري إذ الاشكال يمسّ البشر. قد يقال: الباحث لا يملك سوى القياس، وفي نهايـة المطاف، سيلجـأ إليه اضـطراراً. لكن في أي ظرف؟ بـأي شرط؟ في أي حـدود؟ هذه هي النقـاط المنهجية التي يجب الانكباب عليها بعد مرحلة الجمع والتحقيق، بعـد التصنيف وأحيانـاً حتى بعد مرحلة التفسير.

الفهـم، خاصة بمعنى **الذوق والحدس**، هو ركيزة الفكر الرومانسي بمعناه العـام، وبـه ارتبط مفهوم **الخيـال**. قيل لا بـدّ أن يتحلّى المؤرخ بملكـة تجعله يتجـاوز تلقـائيـاً المعهود العادي لينفتح على **الغريب**، وهو في ذلك حليف الشاعر، وإن كان خياله مقيداً محروساً. يقول ميشْله في كتابه **الثورة الفرنسية**: «لا نحـلّ لغز هـذه القصة إلا بتمثيلهـا في الذهن وعمداً». (19 ج 1 ص 287). ويقول رينان وهـو يكتب عن **المسيح**: «عنـدما نحاول تشخيص عمالقة الماضي فلا بد لنـا من قدر من التكهن والتخمين». (ص 105). نستخلص أن المؤرخ، في منظور الرومانسيين وورثتهم، لا يفعل سوى **تأويل الماضي**، وأن الاستحضار هو إعمال المخيلة باستنطاق الشواهد وذلك بهدف تأليف نسق سردي[2].

---

(1) كانط، **مفهوم التاريخ الكوني من منظور إنساني** عام [1784]، ت. ف. (باريس، 1947).
(2) ريكرت، ص 73؛ كولينجوود، ص 245.

التفسير، كما حللناه في الفصل السابق، يستلزم وجود صفة مشتركة بين الحاضر والماضي، وتلك الصفة هي إما القاعدة المتواترة الجارية على الماضي والحاضر (وهذا سند مادّي)، وإما التجربة الذاتية غير المتغيرة باتصال السند الضامن لدوامها وعدم تغيرها. يرتكز التفسير على فهم أولي مفترض، فهم تلقائي، وضامنه هو اتصال السند (السنّة، التقليد). وكلما انقطع الاتصال، مهما كان ظرف الانقطاع، انتفت أرضية القياس وطرح بحدّة مشكل الفهم. بمجرد ما نشعر بأن السند قد انقطع ونبدأ نستفهم نكتشف أن الاتصال لم يكن أبداً من القوة والمتانة بالقدر الذي كنا نتصوره. يعتقد الفرنسي العادي، إذ يشاهد القصور القديمة آهلة والكنائس عامرة، أن فرنسا المعاصرة موصولة بفرنسا الوسيطية، لكن إذا قرأ ما كتبه ميشْله عن **الساحرة**، وهي إحدى الشخصيات العادية في العهد الوسيط، اكتشف عالماً تاريخياً بعيداً عنه، ذهنياً وشعورياً، بعد المجتمع الفرعوني أو ثقافة افريقيا القديمة[1].

فإذا كانت قضية الفهم لا تحسم بأي نوع من أنواع التفسير، وإذا كانت تتطلب إبدال قياس بديهي قريب بآخر أبعد وأدق، يطرح حتماً مشكل منهجي يتعلق بالحدّ وبالمسطرة وبالنتائج؟ إلى أين تؤدي إشكالية الفهم؟ وماذا عن التاريخ كمعرفة واقع حق؟

5.3.3.2 الأمثولة[2]

يقول فيكو في مقدمة كتابه **العلم الجديد**: «بما أن النظام المدني من عمل الإنسان، وبما أن طبيعته تعكس بنية العقل البشري، فالناظر في موضوع هذا العلم الجديد لا يعدو أن يحكي لنفسه كيف أبدع الإنسان التاريخ». (ص 110)[3]. كما أن نظام الطبيعة يشهد على حكمة الخالق، فأن منطق التاريخ ـ والثقافة بكل جوانبها القانونية والأدبية والفنية ـ يشهد على عقل الإنسان. التاريخ خطاب إذاً، مثله مثل اللغة، يفهمه الإنسان تلقائياً لأنه من صنعه وإبداعه. هذه هي القاعدة التي يؤسس عليها فيكو نظريته. كيف يطبقها على التاريخ القديم، خاصة الجاهلي؟[4] يشعر فيكو شعوراً حاداً بصعوبة تمثّل أحوال تلك الحقب البعيدة على وجهها الحقيقي وباستحالة النظر إليها من خلال بديهيات أوروبا الكلاسيكية. كان خبيراً بالقانون الروماني والأدب اليوناني، وهذا التمرين على مناهج اللغويات أنقذه من الخضوع الأعمى لعقلانية ديكارت وأكسبه وعياً بالمغايرة

---

(1) ميشله، **الساحرة** (1862) (باريس 1966).

(2) انظر المقطع [3.3.3].

(3) كروتشه، ص 148 إلى 149.

(4) العصر الجاهلي يقابل هنا العصر الكلاسيكي.

والاختلاف بين حقب التاريخ، وعياً لم يكن عادياً في زمانه. يقول إنه لا يجب ترجمة القوانين والتصورات والابداعات القديمة إلى معانٍ معقولة لدينا، بل يجب أخذها على أنها عبارات مباشرة ومطابقة لواقع ملموس. إلا أن العبارة المباشرة والمناسبة في ذلك الزمان البعيد كانت بالضبط الأمثولة. يخطىء العقلانيون عندما يظنون أن تعابير الحضارات القديمة مجازية في حين أنها انعكاسات مباشرة لذهنية معينة. بهذه الفرضية ردّ فيكو الروح لحضارات الماضي وأعاد إليها وزنها الحقيقي. لم ينظر إلى التاريخ الجاهلي كتاريخ باهت، كتخطيط أولي للتاريخ الكامل الذي هو العهد الكلاسيكي، بل اعتبره تاماً قائماً بذاته، يعبر عن تجاربه بعبارات ملائمة لها. ليست **الأماثيل** رموزاً وإشارات موجهة لنا، بل هي تعابير تعكس بعضها البعض حسب قواعد صرفية مقررة لدى الحضارات القديمة، ولا يمكن الآن فهم الأماثيل إلاّ بالكشف عن تلك القواعد. لم يكن هوميروس فيلسوفاً أفلاطونياً يتكلم بالإشارات الغامضة بل كان شاعراً يتكلم لغة زمانه الواضحة المبينة، ولم تكن الأساطير الفرعونية عبارات فجة صبيانية غير معقولة عن مفاهيم الفلسفة اليونانية (ص 346).

ما يهمنا عند فيكو ليس بحوثه في القانون الروماني وملاحم هوميروس ونقوش مصر، لأن استنتاجاته محدودة بمعارف زمانه، بقدر ما يهمنا موقفه المنهجي، حرصه على إعطاء كل عهد وزنه التاريخي. توجد عنده كل الأفكار التي تعزى إلى هردر وباقي الرومانسيين الألمان والتي غيرت نظرة المؤرخين إلى أعمال الماضي [6.2.1]. وضع الأمثولة كعبارة تاريخية تامة وكاملة بجانب العبارة اللغوية المعقولة؛ زوّد الباحثين بوثائق من نوع جديد، ففتح الباب لتاريخ جديد. أهتمّ أساساً بالمجاز الشعري، بالملاحم، لكنه مهّد الطريق لمن أتى بعده لكي يتوسع في تطبيق منهجيته إلى التعابير غير اللفظية مثل التماثيل والصور والنقوش، بل إلى كل أنواع الرموز والإشارات والإيماءات. .

فيكو رائد لأنه تجاوز الوثائق الأسطوغرافية وأسس علم تعابير الذهن البشري. تم اكتشاف المنهج قبل أن يعثر الباحثون على مادّة تمكنهم من استغلاله استغلالاً كاملاً. وحصل ما يحصل عادة، فتح فيكو باب المستقبل بالعودة إلى الماضي، برفض الفلسفة السائدة في زمانه. كان من المستحيل، في إطار العقلانية الديكارتية، البحث في إهرامات **الانكا** أو الفن البوذي أو أحلام السود أو أرقام الصين، لأنها كانت تبدو للعقل الأوروبي المتشبع بتلك الفلسفة، منتقضة في ذاتها، توصف كواقع دالّ على أوليات الذهن البشري، دون أن يمكن أبداً فهمها فهماً حقيقياً. في نطاق منهجية فيكو تحولت إلى تعابير عن واقع، نفترض أن لها مفاتيح حتى وإن أخفقت مؤقتاً محاولات الشكف عنها.

يتكلم فيكو عن «عالم مدني»، غير العالم المادّي، عالم المعاني المجسّدة في الأماثيل والتماثيل، في الرموز والأشكال والأرقام، ما أسماه هيغل **العقل الموضوعي**. هو، حسب اصطلاحنا، عالم الوثائق المستنبطة، وثائق المستوى الثالث.. وفي إطاره نطرح مشكل الفهم والتأويل.

5.3.3.3 التأويل

كل استفهام مسبوق باستغلاق، بانقطاع في السند، وهو أمر كثيراً ما يحدث، بعد كارثة طبيعية كما حصل في اليمن أو في جزيرة اكريطس، أو بعد هزيمة عسكرية كما حصل للفرس أمام الاسكندر.. يحدث في الحين أو بعد تراخٍ، وهو الذي يخلف ما أسميناه **كلّة** [5.2.5.3]. كلما انقطع السند تجمد الواقع التاريخي، ولم يعد يعرف التغير، فتتحقق فيه مميزات الكائن الطبيعي، يقف المؤرخ أمامه، أمام مخلفاته، مستغرباً مستعبراً، كما وقف الناس منذ قرون أمام أبي الهول يحاولون استنطاقه، أي إبدال عبارة صامتة بأخرى مبينة. ما هو المفتاح لفكّ اللغز؟ لا فرق هنا بين الكلّة المعطاة والكلّة المستنبطة. عندما نتكلم على الأدب العربي، فإننا نكوّن ذهنياً، انطلاقاً من أعمال فردية، مجموعة تامة كاملة لا تقبل الزيادة أو النقصان. أمام هذه الكلاّت نقف موقف فيكو ونبحث عن المفتاح، عن القاعدة المبطنة فيها والتي نستطيع بها **العبور** من ظاهرة إلى أخرى، من جزء إلى آخر، من مستوى إلى آخر.. إلخ، أي نبحث عما يسمّى اليوم بقانون **التحويل**.

الفرق واضح بين موقف الاستفهام هذا وما أسميناه بالقياس الذاتي في إطار الاستفسار. يتعلق الأمر هنا بكلّة منغلقة على نفسها توجد بكاملها خارج تجربتنا العادية، مما يجعلنا نبحث عن القانون التي أسست عليه كمجموعة، والمماثلة الموجودة فهي بين أجزائها لا بين كل جزء منها وجزء من عالمنا نحن إذ اكتشاف فيكو هو بالضبط رفض هذا الافتراض. ثم إن القانون العام الذي يفتح لنا باب الفهم هو **قاعدة القواعد**، فهو إذاً قيمة، أي فكرة نسب إليها الدور التنظيمي، في حين أن ما نبحث عنه في إطار التفسير هو مجرد علاقة وظيفية. الفهم إذاً دائماً تقييم، بعكس التفسير الذي هو في الأساس وصف[1].

---

(1) قارن بين العلّة والحكمة عند الأصوليين.

في حالة التفسير ننطلق من قيمة مسلمة هي أرضية القياس الذاتي فلا نبحث عنها. في حالة الفهم لا نملك أية قيمة مسبقة، فنبحث عنها كمدخل ومعبرة للفهم. ولهذا الفرق تأثير على مفهوم الموضوعية. انظر [5.3.3.4] او [6.2.2].

ورغم هذا الفرق نلاحظ أن المحلّلين، من فيكو إلى دومَزيل [3.1.3] مروراً بهردر وبوركهارت، يستعملون الوسائط المنطقية نفسها لأن الذهن البشري لا يملك سواها عندما يروم العبارة المبينة الخالية من شُبه. لنقارن بين ميشله وهو يحاول فكّ ألغاز مسيرة **جان دارك** وفوستل وهو يحلّ عُقد القانون المدني الروماني: المؤرخ الرومانسي يعود إلى الأساطير وأعمال الخيال في حين أن الوضعاني يعتمد أساساً على الاشتقاق اللغوي ويفسر به الطقوس والعقائد دون اعتبار التأويلات اللاحقة. لنقارن كذلك بين ستراوس ورينان وهما يكتبان حول **حياة المسيح**: المؤرخ الألماني يقف عند ظاهر النص، به يحكم على أقوال الآخرين، أما الفرنسي فإنه يتطلع إلى الحقيقة النفسية التي تتعدى وربما تناقض ظاهر النص. الفرق في الأسلوب واضح، ولكن هل يوجد فرق واختلاف في المنطق؟ كيف تسير عملية الاستنتاج عند الجميع؟ إن القصد من كل نقد وتحليل هو الوصول إلى **نسق فكري**، باعتبار أن المادّة المدروسة، مهما تكن طبيعتها، تحتوي على منطق ضمني، على قيمة محورية، كيف يدرك الباحث عنصر التنسيق، عامل الوحدة، قلب المنظومة، بدون لجوء إلى **الحدس**، لا بمعنى التوهم العابر بل بمعنى القناعة التي تستقر في النفس بعد طول التعارف والمعاشرة. وكما أن المرء يعرف ما يصدر عادة وما لا يصدر عن صديق، يستطيع المؤرخ الذي مارس طويلاً البحث في موضوع ما أن يميز تلقائياً العادي والاستثنائي [المعروف والمنكر]. يقول رينان: «إن التاريخ الصرف يكتب بعاملين: الحالة العامة للنفس البشرية في عهد وبلد معيّنين، وبالحوادث والعوارض التي تتداخل مع الأسباب العامّة لتحديد مسار الأحداث». (**حياة المسيح** ص 47). وكيف يدرك حال النفس البشرية؟ بتلك العلاقة الحميمة التي أشار إليها ديلتاي وقال إنها: «**تمكّن الاستمحال** وهي شرط وأساس كل تأويل». (ص 282)[1].

يبدأ المؤرخ، انطلاقاً من تصوره وتمثّله للقيمة ـ المحور، عملية المقايسة، المقابلة والمعارضة، الترتيب. نرى هذه العملية الطويلة الشاقّة عند فوستل في **المدينة القديمة**، عند بوركهارت في **حضارة إيطاليا في عهد النهضة**، عند ماركس في **رأس المال**، عند فرويد في كتاباته التاريخية. يكوّن الباحث مجموعة وثائق اقتصادية أو فنية، جداول أو تماثيل، قوانين أو أساطير، ما نسميه مسند البحث، يتعرف عليه ويستأنس به حتى يحصل لديه ذلك الشعور الملتصق بالمعروف المعتاد. . حينذاك تتبلور في ذهنه فكرة تعكس النظام الضمني لتلك المجموعة، فنقول إنه توصل إلى **حكم**، يستخرج منه بعدئذ سلسلة من الأقيسة يهدف من ورائها إلى إعادة تركيب المجموعة في شكل كلّة

(1) الاستمحال الانتقال من محل إلى آخر والاستحال الانتقال من حال إلى آخر.

مغلقة. إذا نجح في محاولته نقول إنه فهم الموضوع المدروس. هذا المنطق مشترك عند كل المؤولين رغم التفاوت في النتائج ورغم التباين في المذاهب والمشارب. عندما يقول ماكس فيبر أن العلوم الإنسانية، وضمنها التاريخ، مبنية على الفهم والتأويل وأن منهجها العام هو اصطناع أنموذج ذهني، بواسطة الاستقراء والانتقاء وبهدف الاستنباط، فإنه لا يدعو إلى نهج خاص مبتدع بل يكتفي بوصف طريق مطروق منذ أجيال. إن المؤرخ، مهما كان، عندما يتكلم عن الماضي كلاماً معقولاً، يقوم دائماً بالعملية التي وصفها فيبر. إذا كان الماضي متصلاً بالمؤرخ، إذاً في حالة اتصال السند، تكون العملية تلقائية، غير واعية تقريباً، وإذا كان التاريخ منفصلاً عنه، في حالة انقطاع السند، تكون العملية مقصودة بادية الاصطناع. يقال إذاً إنها فاسدة بسبب الدور المنطقي المضمّن فيها: نبدأ بفصل الثوابت عن العوارض لتمثل الأنموذج ثم نستعمله كمعيار لإثبات الثوابت وإهمال العوارض[1]، إلا أن الدور ملازم للعقل البشري إذ يتأمل شؤون الماضي بهدف الحكم والتقييم. إذا أراد المؤرخ أن يدرك، من خلف الشواهد، معنى فلا بد له من أن يقوم بعملية ذهنية مزدوجة يشارك فيها العقل والحدس على السواء، لا بد أن يتم تعارف واستئناس بينه والمادّة المدروسة، فيبني على أساسهما مقياساً هو الأنموذج الذهني، ذاتي وموضوعي في آن، مقياس إجرائي منسوب للكلّة المدروسة[2].

5.3.3.4 الآفاق والحدود

تحمل كلمة تأويل في الفكر الإسلامي العريق معنى خاصاً ومحدداً. إذا كانت فئة تقول به فإن الأغلبية الساحقة من فقهاء الإسلام ترفضه إذا لم يكن يعني فقط نوعاً من التفسير حسب قواعد معلومة. يمكن أن نأخذ المفهوم الإسلامي كنقيض منطقي لمفهوم فيكو وذلك لإظهار حدوده وإشكالاته[3].

قلنا إن العالم الإيطالي اكتشف معنى الأمثولة، أي العبارة الشاهدة على الماضي، المنغلقة على نفسها بسبب انقطاع السند، فلزم انتشال مفتاحها منها لكي يحصل تمثلها في ذهن الباحث. التمثل هو الفهم واصطناع المفتاح هو التأويل. تستلزم العملية التأويلية معاشرة واستئناس ثم استنباط ثم مقايسة، تتعاون فيها قوتان ذهنيتان: الذوق والعقل. ولا يكون التأويل ممكناً إلّا إذا كانت المادّة المدروسة «وحدة منسقة»، تتسم إذاً بصفات

---

(1) أرون، ص 168؛ مفهوم الأدلوجة (للمؤلف) ص 64 إلى 71.

(2) ديلتاي ص 178 و 340.

(3) يمكن اعتبار هذه الصفحات تتمة لما قلنا في القسم الرابع المتعلق بالاستشراق.

الكمال والشمولية والانتظام بقيمة جوهرية. إذا قلنا إن كل واقعة أو كل مجموعة وقائع تتحلى دائماً بهذه الصفات لزم أن الباحث يجد نفسه دائماً في موقف تأويلي وأن إشكالية الفهم هي إشكالية كل مؤرخ. إذا قلنا إن بعض الأحداث فقط تستوفي الشروط المذكورة وجب تحديد شروط استعمال منهج التأويل. اتضح من تحليلات سابقة [5.2.2.4] و[5.2.5.3] و[5.8.5] أن الكلّات مختلفة الأنواع والأشكال: مصر الفرعونية، الدولة الرومانية، الفقه الحنفي، الاقتصاد الفيودالي، الفن الصيني، إلخ. . لا يشعر الباحث بالغرابة نفسها إزاء جميع هذه الكلّات، استغرابه إزاء البعض أكبر وأعمق منه إزاء البعض الآخر لأن حبل السند لا يتقطّع دائماً في المستوى نفسه وبالحدّة نفسها. رغم أن الطرق الذهنية واحدة ـ الحدّ هو الحدّ والقياس هو القياس ـ لا يمكن تعميم إشكالية الفهم والتأويل وتنشأ الشبهات والمغالطات من التسرع في التعميم. بين التفسير، المبني على مسلمة مشتركة بين البشر، والتأويل البعيد جدّاً، الذي يتطلب معاشرة طويلة حتى يحصل الاستئناس وبالتالي القدرة على التمثل وعلى تخيل وسيلة للقياس، تتوسط درجات. تطرح قضية الفهم إزاء أعمال فنية وأشكال أدبية وقوانين وسلوك وأحلام وإحصائيات. . إلخ، لكن تتفاوت، باختلاف الظروف، صعوبة العملية وقيمة النتائج. وهكذا نصِل إلى الأرضية التي أفرزت في الفكر الإسلامي الفرق بين العلل الظاهرة والحِكَم الباطنة.

لقد أصاب الأصوليون المسلمون عندما ربطوا بين إشكالية التأويل وقضية التقليد واتصال السند. يضطر المرء إلى التأويل عند انقطاع السند ولا يتصور، إزاء التماثيل والأماثيل، ضرب أي نوع من القياس قبل إعادة اتصال السند(1)، لأن الخيال يسرح، في غياب ذلك، وينتفي العلم اليقيني. رأينا في فصل سابق [4.] أن المعرفة القطعية فيما يتعلق بأخبار الأجيال الغابرة لا تتمّ إلّا بالسند المحفوظ. وهذا محقق داخل الإسلام في كل ما تهم معرفته، أما ما سواه فيلحق بميدان معرفي آخر هو التاريخ غير الإسلامي، قديماً كان أو حديثاً. قد يكون فيه سند فيعتمد على شروطه دون أن يوضع أبداً في مرتبة السند الإسلامي، هذه هي حال أهل الكتاب، وإذا لم يكن سند أصلاً جاز التأويل بل كل تأويل، وبما أن المسلم لا يستطيع الفصل بين مختلف التأويلات فإنه يسجلها كما وردت على أنها أساطير/ عجائب/ غرائب. ذهب النقد الإسلامي للتأويل على أنه دائماً بعيد دون أن يكون أبداً مستبعداً، إذ لا قياس ولا سند. ما دام الفهم والتأويل يستلزمان الحدس وهذا نوع من الكشف، فإن الكشف المبين هو كشف النبوة، وغيره لا دالّة عليه

---

(1) يقال إن شامبوليون حلّ لغز الكتابة الهيروغليفية. في الواقع إنه استأنف السند بواسطة ثنائية اللغة في اللوحة التي قرأها.

ولا حجة فيه. هذا منطق لا غبار عليه ونرى فيكو نفسه يقرّ أن فهم أماثيل القرون الغابرة لا يتمّ إلا بتوفيق من الخالق كما نجد الكاردينال بلّارمين (1581 م)، أثناء معركة الإصلاح الديني، ينفي باسم الكاثوليك، **أن يستطيع المرء أن يفهم التوراة والإنجيل خارج إطار التقليد [التفسير بالمأثور في الاصطلاح الإسلامي]** (1).

أن موقف الأصوليين المسلمين من التأويل هو موقف من لا يرضى بمجرد الظن في معرفة أخبار الماضي، فيوضح بذلك حدود إشكالية الفهم برمتها. كان الغرض منها توسيع نطاق التاريخ بالانفتاح على «الوثائق غير المبينة»، وبالتالي على حقب وحضارات كانت إلى ذلك الحين خارج المعروف والمعهود. ونرى بالفعل أن رفض المؤرخين المسلمين طرق التأويل وعدم استئناسهم بالفنون التشكيلية، وبالتالي عدم تعرفهم على منطق المجاز العالي في الأعمال الأدبية، كل ذلك جعلهم لا ينصتون لأي كلام سوى «الكلام المفصّل المبيّن». سمعوا لبعض كلام أهل الكتاب لأن هؤلاء حافظوا على قدر من السند ونظروا إلى سواهم على أنهم صمّ بكم. بذلك انحصر مجال التاريخ الإسلامي كتاريخ كوني ولم يتعدَّ أعمال **الإنسان المتعاقد**. لكن بالمقابل ذهب من قال بالتأويل إلى نتائج عصفت بالمعرفة اليقينية في التاريخ. قادت إشكالية الفهم إلى التأويل وهذا إلى الاصطناع والاصطناع إلى القناعة الفردية (إلى الرأي في الاصطلاح الإسلامي). وأصبح الخيار محصوراً بين معرفة قطعية لجزئيات بدون معنى ومعرفة ظنية لكلّات ذات معنى. فعادت النسبية والإجرائية المرافقتان للفهم والتأويل، لتؤثّرا في التفسير نفسه ولتضفيا على البحث التاريخي كلّه صفة الشك والارتياب. أراد المؤرخ أن يضمّ إلى صناعته آثاراً غير مبينة فأصبحت صناعته كلها أثراً غير مبين.

قال بعض المنهجيين المعاصرين إن إشكالية الفهم عادت اليوم كلها متجاوزة لأنها لم تعد تطابق ممارسة المؤرخين المحترفين (فيين، ص 342). لهذا القول وجه من الصحة ولقد نبهنا عليه [5.1.5]. لكن لا بدّ من تقديم ملاحظتين في هذا الصدد. الأولى أن المدرسة البنيوية هي في الحقيقة وليدة الإشكالية المذكورة. ماذا يفعل أقطابها سوى اتباع خطوة المنهج الذي وصفناه عند تحليلهم لنص أدبي أو أمثولة أو خرافة أو حلم أو تشكيلة فنية أو جدول إحصائي، إلخ؟ يبدأون بتحديد كلّة ثم يحومون حولها، يتقربون منها من مسالك ومناظر مختلفة. ومن هنا الحشو التمهيدي في جميع كتاباتهم - حتى يحصل شعور بالاستئناس ـ عند الكاتب والقارىء معاً ـ ثم يتصورون قيمة محورية

(1) «ويبدو هذا العلم الجديد وكأنه استدلال، في حقل التاريخ، على التوفيق الإلّهي». (فيكو، ص 107). ديلتاي ص 326.

فيفكّكون الكلّة إلى أجزاء، وجوانب ومسطحات ومستويات، إلخ. . ويحوّلون بعضها إلى البعض الآخر بتصريف تلك القيمة كقياس صرفي. والحكم على نجاح العملية رهن بمقدار التناسق المحقق الذي يخلق في ذهن الباحث والقارىء قناعة وارتياحاً. الملاحظة الثانية هي أن من يرفض اليوم إشكالية الفهم يقف منطقياً على أرضية فقهاء الإسلام الذين استبعدوا التأويل بسبب عدم جدوى النتائج المترتبة عليه. يقولون: أي نفع في منهج يجعل كل معرفة حول الماضي مجرد تخمين وافتراض؟ قد يكون هذا من همّ الحكماء والفلاسفة، ولكن كيف يكون همّ المؤرخين الذين يحاولون من منظور صناعتهم أن يحافظوا بكل الوسائل المتاحة على ما هو قطعي لديهم وأن يوسعوه إلى ما هو ظني. أي مصلحة لهم في ضمّ ذلك القطعي، وإن كان قليلاً، إلى كثير كله احتمالي؟ ما دامت الجزئيات في شؤون كثيرة من الماضي قابلة للتفسير، إمّا بقياس ذاتي حيث يوجد سند متّصل في اللغة والكتابة والأسطوغرافيا، وإمّا بقياس موضوعي مستقرأ من المتواترات، يجب التركيز على تلك الجزئيات وتخصيص صناعة التاريخ فيها مع ترك المجالات الأخرى، حيث يلزم الكشف عن قيم محورية داخل كلاّت طبيعية أو اصطناعية، لفضول المتفلسفين والنقاد والمترسلين. وإذا ما عثروا على كنوز خفية استفاد منها المؤرخون.

هذا التوزيع في العمل نلاحظه اليوم في ميدان البحث والتأليف. لم يعد المؤرخ المحترف يتحمل مشقة تفنيد إشكالية الفهم والتأويل، بل يكتفي بالتخلّي عنها لغيره بعد أن وضع حداً لآفاق طموحه وتطلعاته.

الباب الرابع

5.3.4 الموضوعية والنسبية

> التاريخ تغير مستمر فلا مفرّ من أن تتجدّد كتابته على الدوام.
>
> جون ديوي

يقول بلزاك: «إن الروائي وهو مؤرخ الأخلاق والعادات يخضع لقانون أكثر صرامة من الذي يتحكم في مؤرخ الوقائع. يطلب من الأول أن يجعل من الواقع أمراً ممكناً محتملاً في حين أن الثاني يبرّر كل شيء، حتى غير المعقول، بأنه حدث بالفعل. إن صروف الحياة، العامة والخاصة، تنشأ عن أسباب صغيرة لا حصر لها، كل واحدة مرتبطة بمجموع الكون، مثل الانجراف الذي يتلف عدة قرى والذي يضطرّ الباحث في سبب حدوثه إلى إزاحة الأطنان من التراب والأحجار ليعثر على الحصاة التي انفصلت عن القمة وتسبّبت في تراكم جبل هائل

من الثلوج»[1]. في هذه القطعة نجد ملخصة كل القضايا التي عرضناها في الصفحات السابقة: تداخل التفسير بالقاعدة المطردة، أي ضرورة إظهار إمكانية الواقع، والتفسير بالسبب المباشر، أي الدليل على وقوع الممكن، وكذلك اختلاف تاريخ الوقائع حيث يكفي التفسير وتاريخ الأخلاق حيث يلزم نوع من **الذوق**.

يُعدّ بلزاك من عمالقة الروائيين الاجتماعيين، فلا عجب إذا التقى مع المؤرخين في نظرتهم إلى قضية التعليل، لكن المهم في كلامه أنه يوضح لنا الظروف التي أحاطت بالنقاش الدائر منذ عقود حول هذا الموضوع. إن المؤرخ المحترف يواجه باستمرار من جهة الروائي ومن جهة ثانية العالم الاجتماعي المتأثر بمناهج الطبيعيات؛ لا يستقل عن أحدهما إلّا ليسقط في أحضان الآخر، ومسألة التعليل أوضح دليل على هذا المأزق. إذا لجأ إلى القانون المطرد، ماذا يفصله عن عالم الاجتماع، والاقتصاد بخاصة؟ إذا قال بالسبب المباشر داخل نسق معيّن، ماذا يفصله عن الروائي؟ إما إذا استغنى أصلاً عن التعليل بالتمثل والاستحضار، فلم يعد يتميّز عن الفنان والشاعر وحتى الفيلسوف الحكيم. إزاء هذا النقاش الطويل، وأحياناً العقيم، نشعر أن جماعة من المتخصصين في المنهجيات يواصلون الخوض فيه لا لسبب سوى إثبات تخصصهم بدون التفات إلى التحولات التي طرأت على مهنة المؤرخ. فينشأ عن هذا الوضع كثير من الخلط والتناقض.

من ينتصر لخصوصية تعليل المؤرخ لا يتجاوز أبداً التاريخيات التقليدية [السياسية والفكرية]، فيعجز في نهاية الأمر عن التمييز بين المؤرخ والروائي، يضطر إلى الاعتراف بأنه يدافع عن التاريخ كممارسة فنّية ويقبل ضمنياً أن المؤرخ فنان من درجة ثانية. ومن يقول بعمومية التعليل بالقانون المطرد يعجز بدوره عن التفريق بين المؤرخ والخبير أو بين المؤرخ والعالم الاجتماعي، فيبدو المؤرخ وكأنه يحاول عبثاً أن يرقى إلى مرتبة هذا أو ذاك. تصبح المعرفة التاريخية تقريبيّة، ناقصة حتى في حدودها الخاصة، إذ يوجد بجانب المؤرخ من يدرس المادّة نفسها بالمنطق نفسه ويحرز على نتائج أفضل. وفي هذا الإطار الغامض والمهزوز تطرح أسئلة تقليدية عقيمة: هل يمكن للمؤرخ أن يكون موضوعياً؟ هل يحق له أن يجري أحكاماً أخلاقية؟ هل يمكن أن يصل إلى الحقيقة؟ كيف الإجابة عنها والمفاهيم التي تنطلق منها (موضوعية، أخلاق، حقيقة..) هي نفسها سبب الخلاف بين المؤرخ وغيره؟[2].

---

(1) الفلاحون (باريس، 1970)، ص 107.

(2) باترفيلد ضمن ميرهوف، ص 228 إلى 249؛ جوهن ديوي (ميرهوف)، ص 163 إلى 172، مورتن هوايت. م. سا.، جوهن باسمور، م. سا.

رأينا في الفصل [3.10] أنه لا يوجد شيء يسمّى «التاريخ» أو «المعرفة التاريخية»، وإنما توجد تخصصات في فحص ومعالجة الشواهد على الماضي. لذا، أصبح من غير المقبول الكلام على تعارض بين حقل معرفي موحد يسمّى التاريخ وحقل الطبيعيات أو الاجتماعيات. توجد تخصصات يصعب على المرء تحديد موقعها (الديموغرافيا التاريخية، الأرخيولوجيا البحرية، النباتات الدارسة، النمّيات.. إلخ). حتى لو أثبتنا نظرياً وجود تعارض بين نوعين أو أكثر من التعليل، فإن التعارض لا يخصّ التاريخ كعلم متميز، بل مرحلة بين مراحل البحث في هذا التخصص أو ذاك. إذا قلنا إن هذا النمط التعليلي ألصق بالتاريخ من غيره، فإننا نقصي بذلك قسماً كبيراً من البحوث التي تنجز اليوم تحت اسم التاريخ، فيعود الإشكال مسألة تعريف وإصطلاح.

لقد ميزنا، بعد استعراضنا أنواع الكتابة التاريخية، المستويات التالية:

(1) معالجة الجانب المادّي من الشواهد. موقف الباحث هنا موضوعي **بالأصالة**، لا فرق هنا بين المؤرخ، والخبير، وعالم الطبيعيات. قيل: هذا مستوى **قبتاريخي**، وهذا القول هو ما يفسر عدم التجاوب بين المؤرخين المحترفين والابستمولوجيين. الواقع هو أن الأغلبية الساحقة من الباحثين اليوم، في جميع التخصصات، يقفون على هذه الأرضية ولا يبرحونها إلاّ مرغمين. أي معنى إذاً لإهمال هذا الواقع؟ المشكل الحقيقي هو سبب تحول قسم كبير من التاريخ إلى قبتاريخ.

(2) مستوى معالجة الرموز غير المبينة. يفترض الباحث وجود مقصد، ولكن في غياب سند متصل فإنه لا يستطيع قراءة الرموز مباشرة وبدون اجتهاد وتأويل. يوجد تفاوت في البعد الزماني وبالتالي في انغلاق المادة المدروسة، إلا أن الحلّ، في كل الأحوال، هو اصطناع سند وذلك بتوسيع قاعدة الانتساب [5.2.5.1]. قد ينقطع حبل الاتصال على مستوى ويبقى محفوظاً على مستوى آخر(1). السند المفترض هو بالطبع اصطناعي، ولكن في حدود مرسومة. إن العملية التأويلية تهدف إلى الإقناع، فتكتسب في نهاية التحليل، بواسطة النقاش المتواصل بين الاخصائيين، صفة الموضوعية.

(3) مستوى المعروف من الغايات والمقاصد، وهو مستوى التاريخ الواعي المكتوب [الأسطوغرافيا]. السند المتصل هنا يجسّد في الحروف، ولكن على درجات متفاوتة: قد يتهلهل إلى حدّ يعود معه مجرد شكل، فيلزم افتراض سند أمتن. تلعب عندئذ ملكة

---

(1) قد لا نفهم النظام السياسي لمجتمع ما ونفهم بداهة نظامه العائلي أو عاداته الغذائية. لهذا السبب بالذات نتوصل إلى فهم بعض ظواهر «المجتمعات الحيوانية».

الاستحضار والتشخيص دورها المعهود.

(4) مستوى التواترات وهو الخاص بالتاريخ المكتوب بالمفاهيم [3.8.1]. السند هنا أدق إذ يتولد عن انتقاء واختيار، منسوب إلى جماعة أو مدرسة أو مذهب أو حزب. . إلخ. يكون هدف الباحث في هذه الحال فهم طرق فهم تلك الجماعة أو ذلك الحزب ـ وهو مستوى لا حدّ له، يتجدّد باستمرار لأنه نظر في نظر النظّار. إنه جزء من التاريخ دون أن يكون أبداً كل التاريخ[1].

لا يوجد اليوم باحث يلمّ بكل هذه المستويات. إذا قلنا العكس وضعناه في موضع العارف أو الخالق المبدع، أي في غير موضعه، وإذا أجرينا عليه، رغم الواقع، أحكاماً عامّة باعتباره **الأنموذج**، فإننا نتكلم على أمر غير موجود وبالتالي أمر ليس من شأن المؤرخين المحترفين[2].

صحيح أن كل باحث متخصص، مهما كانت مادّته، يلجأ إلى العمليات الذهنية نفسها. يبدأ بالتصور، عفواً إذا وُجد سند متصل متين أو بعد تأمل واستئناس إذا انعدم، بعده يتم ما أسميناه بالتعريف (وصفاً أو تحديداً أو تمثيلاً)، وبعده يأتي دور القياس، إلا أن هذا المنهج العام يشترك فيه المؤرخ وغيره. ما يجب التركيز عليه هو تأثير خصوصية كل مستوى على الآلية الذهنية. لذا، الكلام على التعريف عامّة (مباشر أم لا، تحديدي أم تمثيلي. .)، وعلى القياس عامّة (موضوعي مبني على قانون استقرائي أم ذاتي مبني على تجربة شخصية. .) لا يجدي كثيراً، إذ واقع البحث، على جميع المستويات وفي كل المراحل، هو **التردد**[3] المستمر بين الإدراك المباشر واللجوء إلى **المثل**، بين القياس على قاعدة مطردة والقياس على تجربة ذاتية، **والدور** الذي سبق أن أشرنا إليه [2.3.3] ملازم لكل بحث مادته الزمان، إن صحّ أنه غير موجود في دراسة الطبيعيات[4].

تنشأ التساؤلات العقيمة حول موضوعية أو ذاتية المؤرخ، حول حقه في إصدار أحكام

---

(1) «حكم المؤرخ هو، في حدّ ذاته، إعادة التعريف بناءً على تجربة حياتية». جوهن ديوي. **م. سا.**، ص 172؛ كار ص 105.

(2) قد يكتب المؤرخ في كل التخصصات لكن بصفته مشاركاً ملخصاً لبحوث غيره. نعني بالمؤرخ هنا الباحث فقط، الناظر في الشواهد. . هذه هي لحظة **العلم**.

(3) بمعنى الذهاب والإياب لا بمعنى التذبذب والتأرجح.

(4) في الطبيعيات أيضاً يمّحي التردد المميز للبحث في مرحلة التأليف، فتنسب النتائج مباشرة إلى الفرضيات.

أخلاقية . . إلخ، عن إهمال تام لهذا الواقع البحثي وأخذ النتيجة كصورة لواقع محفوظ في مكان ما. قلنا إن التعريف حكم، إلا أن التعريف، أثناء البحث، يتغير باستمرار، وبالتالي يتردد الحكم أيضاً باستمرار بين الموضوعي والذاتي، الأخلاقي والوضعي. وأكبر خطأ في كل هذه المسألة هو إبدال التاريخ بالميتافيزيقا، هو ثني المراحل، توحيد المستويات وحصر البحث في النتيجة. قد نقبل نظرياً أن التفسير بالسبب المباشر لا يدل على أن الواقع ممكن، وأن التفسير بالقاعدة المطردة لا يدل على أن الممكن واقع، وأن التفسير بهما معاً لا يدل على الحكمة في إمكانية الحادث وحدوث الممكن، بيد أن كل قاعدة من هذه القواعد الثلاث تستتبع تعريفاً خاصاً للعلم وللموضوعية. إذا ربطنا هذه بالتفسير وبه وحده أمكن إلحاق قسم كبير من دراسات المؤرخين بالاجتماعيات والطبيعيات، لكن لزم في الوقت نفسه إقصاء بحوث كثيرة أخرى تتعلق بالرموز والحروف والأرقام أي بالمعاني والقيم. وإذا قلنا إن كل تفسير غير مفهوم في الحقيقة، وإن الفهم لا يتمّ إلاّ في إطار سند متّصل متين، حصرنا العلم اليقيني في ذلك السند وحده وجعلنا ما عداه مجرد ظن وتخمين. هذه خلاصات منطقية لا سبيل إلى ردّها إذ تترتّب حتماً على تعريفات ضيّقة. السؤال هو: ما الداعي إلى حصر التعريف؟

لنترك المجردات ولنعُدْ إلى بديهيات المؤرخ المعاصر:

(1) صناعة التاريخ هي نقد الشاهدة [2.3]

(2) التخصص محدود بالمادة المدروسة [3.10.3]

(3) تعريف المادة المدروسة في تطور مستمر [5.2.2.4].

هذه المسلمات تعني أساساً أن ما يميز عمل المؤرخ هو **المنحى** وليس مادة قارة أو غاية خاصة أو منهجية محددة، وضمنها (أي المسلمات) يتغير المفهوم التقليدي لما هو موضوعي وما هو ذاتي. لا يعني الموضوعي هنا أمراً طبيعياً، معطى أولياً لا أثر فيه للتركيب، ولا يعني الذاتي أمراً نابعاً عن فرد منعزل. لا شك أن المعرفة التاريخية من إنتاج المؤرخ ولكن هذا لا يعني أنها خيال صرف، ولا شك أن المادّة التاريخية مستقلة عن ذهن المؤرخ، لكن هذا لا يعني أنها جزء من الطبيعة الجامدة. الفرق بين الموضوعي والذاتي مرحلي ومتطور باستمرار، في البحث التاريخي كما في غيره من البحوث العلمية. لا يجوز القول إن التعليل الموضوعي خاص بعلماء الطبيعة والاجتماع، والتعليل الذاتي بالأدباء، وإن المؤرخ عالة على الجميع يستعير أدلّته من هؤلاء وأُولئك، فلا يحسن استعمالها ولا يستطيع حتى تبرير إعارتها. الواقع هو أنه يلجأ إلى هذا النوع أو ذاك من التعليل حسب المتسوى الذي يقف فيه لأن خصوصية

عمله ليست في نوعية التعليل (هنا يكمن الخطأ الأصلي في كل هذا النقاش) بل في المنحى والاتجاه[1].

إن شبح النسبية لا يعلو المعرفة التاريخية وحدها، بل يعلو كل حقل معرفي عندما تتوقف حركة البحث ويتم الاكتفاء بالنتائج المكتسبة. وحركة البحث، في كل ميدان، تكتسي بالضرورة صورة التردد بين الموضوعي والذاتي في اتجاه تعميق الوعي بالذات العارفة وتوسيع المجال المدروس. هل يجوز أن ننعت بالنسبية معرفة تزداد باطراد وعياً بذاتها (نقد الأسطوغرافيا) واتساعاً في مادتها (تعدد العلوم الواكبة)؟ إذا كنا نعني فقط أنها محدودة ومؤقّتة فالقول صحيح، عنها وعن غيرها.

أن النقاش حول حدود موضوعية المعرفة التاريخية تقليدي، أي لا يفهم إلا في إطار التاريخ المكتوب بالخبر. أما عندما نلتفت إلى الممارسة الحالية، وننظر إلى التاريخ كاستقصاء متواصل انطلاقاً من شواهد مختلفة الأنواع والمستويات، ندرك أنه لم يعد هناك حاجز بين المعارف: عملية البحث واحدة ولا يبدو التمايز والاختلاف إلا عند توظيف النتائج.

تتغير قواعد التأويل، في التاريخ وفي غيره، تتوالى النماذج الذهنية الصالحة للقياس، في التاريخ وفي غيره، ولا شيء من هذا يدل على نسبية أو ذاتية المعرفة، في التاريخ وفي غيره. البحث، الذي يوسع قاعدة الاستقراء في الطبيعيات والاجتماعيات، يزيد في الوقت نفسه من عمق ماضي الكون والحياة والإنسان والوعي[2].

---

(1) يتجه المؤرخ من الواقعة إلى القانون المطرد عكس اتجاه عالم الاجتماع.
الواقعة عند الفنان والأديب محددة لا تتغير. أما عند المؤرخ فإنها تتغير بتغير الانتساب وعندها يتغير نوع التعليل.

(2) الملاحظ أن ابستمولوجيا العلوم الطبيعية تسير في الاتجاه نفسه، من غاستون باشلار إلى توماس كُوهْن إلى بول فيرابند.

الفصل الرابع

التـألفة

تبـدو حياة الفـرد وحـدة منسقـة، إنمـا ذلك
سراب ناتج عن بنية نظرنا إلى الزمان.
بولي فالري

5.4.1 المفردة

نتصور عادة التاريخ على شكل الكون فنعتقد أن الخبر يمثل الدرة المفردة وأن التاريخ مؤلف من عدد لا متناهي من الدرات. بحثنا في الفصول السابقة عن المفردة فلم نعثر عليها. وجدنا الحدث ثم المفهوم الجامع ثم الجملة الاخبارية ثم الوحدة الانتسابية ثم الفعالية، كل واحدة من هذه المفردات تحد أفق سابقتها بحيث لا نثبت الأولى دون أن نثبت ضمنياً الثانية. لذا قلنا إنها كلها جوانب ـ مراحل في عملية متواصلة تتّسم دائماً بالتفكيك. التصور العادي ـ وقد نسميه التصور الأدبي ـ لعمل المؤرخ هو أنه (أي المؤرخ) يبحث فيعثر على أقسام وقطع من الماضي، يحللها حتى يتمكن من الدرات، يحققها درة درة فيركب منها تأليفاً يطمئن إليه بصفة نهائية. الواقع أن البحث يعني دائماً النقد، نقد **مؤلف** موجود هو الرواية المتوارثة، يقسمها إلى فصول ومقاطع، اعتماداً على الوثائق، وفيما يحلل الرواية يخطط ضمنياً لمؤلفة جديدة تخلف الأولى، ولما يتوقف عن النقد، إن هو قرّر أن يتوقف، وشرع في التأليف فإنه في الحقيقة ينتقل فقط من التلميح إلى التصريح، من أمر موجود بالقوة إلى الموجود بالفعل. وكثير من المغالطات تنشأ عن إهمال هذه النقطة.

هكذا ناقشنا ضمنياً مسألة التجميع والتأليف عندما كنا نناقش عملية النقد والتفكيك، ولم يبقَ لنا إلاّ ضمّ الملاحظات المبعثرة في الفصول السابقة بعضها إلى بعض، والتركيز على معناها المنطقي وبخاصة على النقطة التالية: إذا كان التفكيك لا ينفصل عن التجميع وإذا كانت العملية لا تنتهي ماذا يعني مفهوم التأليف؟

التحليل يقابله التركيب، التفكيك يقابله التأليف، التدقيق يقابله الإجمال. . كل واحدة من هذه الكلمات تفي بالغرض فيما نقصد إليه، لولا أنها استعملت منذ زمان في تخصصات أخرى. لذا، نقترح كلمة **تألفة** للتعبير عن الانتقال من الخاص إلى العام، من الجزئي إلى الكلّي في مسيرة الباحث المؤرخ.

هذه عناوين بعض الكتب الشهيرة في التاريخ العربي:
(1) الاخبار، السير، الطبقات، الاعلام، المناقب.
(2) الكامل، الوافي، التكملة، الصلة، المفصل، المختصر، المنتقى، المنتظم..
(3) المغازي، العيون، التنبيه، التجارب، العبر، المقتبس..
(4) البداية والنهاية، المبتدأ والخبر..
(5) الاستقصاء..

نعلم أن الأغلبية الساحقة من عناوين كتب التاريخ العربية ليست من هذا القبيل، بل تحفل بأسماء الزهور والأحجار الكريمة ولا تمت بصلة إلى مضمون المؤلف. اخترنا العناوين السابقة لأنها تلخص الأسئلة المتفرعة عن المفهوم الذي نحن بصدد تحليله. تشير الأولى إلى معنى الخبر الفرد، الدرة التي تشفع ثم تشفع إلى أن يتكون من تعددها ديواناً قد يكون كاملاً أو مختصراً كما تشير إلى ذلك المجموعة الثانية. أما الثالثة فإنها تفيد أن الأخبار لها أصول يمكن، بل يجب، استقراؤها لتصبح عبراً لمن يأتي من الأجيال. وتنبه عناوين المجموعة الرابعة على أن المخبر، بمجرد أنه مخبر، يعرف خبر المبتدأ، فالجملة، في ذهنه، دائماً تامة مفيدة. والعنوان الخامس يفيد أن المؤرخ هو الباحث عن العيون والأصول والأوليات..[1] هل يجوز أن نحمّل هذه المفردات أكثر مما يلزم من المعاني ونحن نعلم أن أغلبها استعمل بغرض السجع؟ الدلالة عندنا في كونها عرضت كلها لأذهان هؤلاء الكتّاب دون أن تكون قد سبقتها نظرية في التاريخ. يعني هذا الأمر أن الإخباري، بمجرد أنه يروي أحوال الماضي، قد يكتشف تلقائياً منحى المؤرخ وما يترتب عنه من نتائج معرفية. القضايا التي نحوض فيها ليست إذاً مجرد خيال وتوهّم، بل هي منقوشة في لا وعي كل مؤرخ، نبيهاً كان أو مغموراً. إن العناوين المذكورة تدعونا إلى طرح الأسئلة التالية: ما معنى التاريخ الكامل المنتظم؟ كيف يكون موضوع محدد (مبحثة) شاملاً؟ ماذا تعني منطقياً الجملة الاخبارية [الخبر الإجمالي]؟

5.4.2 التنسيق

نبدأ بالمعنى العادي لكلمة تأليف. حسب النظرة التقليدية المؤرخ صانع، مثله مثل الجواهري: معلوماته كالدرر المنثورة، صناعته جمعها ونظمها بعد صقلها ونقدها.. أو مثله مثل الحائك: معلوماته خيوط، صناعته غزلها وصبغها ثم عقدها وحبكها[2]. عندما يشرع في عملية التأليف يكون قد وعى كل الأخبار فيستطيع أن يتصرف في عرضها بالتقديم والتأخير،

---

(1) الاستقصاء هو المقابل العربي لكلمة اسطوريه التي أطلقها هيرودوت على مؤلفه والذي اتخذ فيما بعد كعنوان لعلم التاريخ.

(2) سينيوبوس، الجزء III (العمليات التركيبية)؛ مارو، ص 267 وما بعدها؛ فيين، ص 271.

بالإيجاز والتفصيل، بالتضخيم والتحجيم، إلخ . . لذا قلنا في فصل التعليل إن النسق يحمل علته في ذاته لأنه يتولّد في ذهن المؤرخ. يذكر واقعة وبعد حين واقعة ثانية وبعد حين ثالثة، إلخ . . لكنه يعتمد في الربط (العقد) بين الواقعات على ما دار بخلده هو وهو يتعامل مع الشواهد. النسق إذاً هو حضور الشواهد، مهلّلة بآثارها في فؤاد المؤرخ. يقول أرنست رينان: «إن المؤرخ الموهوب هو الذي يؤلّف صورة حقيقية بمعلومات محققة جزئياً فقط». (حياة المسيح ص 49). إزاء اعتراف كهذا يظن البعض أن التمثل، عملية موجودة في كل عمل فكري، هو التوهم ويستنتج أن الانتقال من التحقيق إلى التأليف والتنسيق لا يعدو أن يكون إحلال الوهم محل العلم. يقولون، اعتماداً على تحليلات أرسطو، إن الحقيقة التي يشير إليها رينان هي في متناول الشاعر وحده ولا حظٌّ للمؤرخ المحترف فيها. هذا موقف يميل إليه أغلب المدقّقين الذين يحجمون بطبعهم عن كل تأليف مهما كان يسيراً، ومن الملاحظ أن المنهجيين يطيلون الكلام على النقد والتحقيق ويرجئون مسائل التركيب إلى فصل ختامي موجز كما لو كانوا غير مقتنعين بفائدته. نأخذ اليوم مؤلفاً حول الوحدة الألمانية مثلاً فنجده عبارة عن تقرير حول حاضر البحث في تلك المسألة وليس صياغة جديدة لأحداث متسلسلة. لقد تخلّى أغلب الباحثين المعاصرين عن الصيغة الروائية للتاريخ وتركوها للأدباء والصحافيين، فيمكن القول إن التأليف كمسألة منهجية، كدراسة في طرق العرض والتنسيق، لم يعد من صميم علم التاريخ، بعد أن أضيف إلى الأدب، وبكيفية أدق إلى تقنيات التواصل التي تدرس في كليات التربية ومعاهد الصحافة.

مهما يكن من أمر موقف المؤرخ المحترف إزاء التأليف، النقدي أو الروائي[1]، يبقى أننا نلمس تشبثاً عاماً بنظرة تقليدية (أدبية) إلى التاريخ. يبدو للجمهور على شكل بناء يشيد لبنة لبنة، أو كنز يذخر قطعة قطعة. توجد حقائق جزئية، هي الأخبار، هي المفردات حتى ولو كانت بصيغة (قتل عثمان في المدينة)، فيمكن أن نؤلف منها تاريخاً **كاملاً**، بالنسبة لجيل معين، قابلاً دائماً للوصل والتذييل وبذلك يكون كاملاً بالنسبة لكل جيل. هكذا تصوره المسلمون وقبلهم الرومان واليونان، وبعدهم أصحاب «التاريخ العام» أو «التاريخ الكوني». تقلّ أو تكثر الوثائق، تختلف طرق الحفظ ووسائل التبليغ، لكن الفكرة تبقى على حالها: التاريخ العام، الكامل، يشيد بالتراكم. نقول هو تاريخ كل أقطار المعمور بتعميم

(1) قارن في التأليف الفرنسي سلسلة **شعوب وحضارات** التي تحافظ على قدر من التأليف الروائي وسلسلة **كْلِيُو** التي تستغني عنه تماماً وتكتفي بطرح إشكالية كل مسألة كما يتصورها الباحثون المعاصرون. قارن كذلك كتاب جميل أبو النصر **تاريخ المغرب العام**، كله سرد، وكتاب هذا المؤلف **مجمل تاريخ المغرب**، وجلّه تحليل.

المونوغرافيا الجغرافية، أو هو تاريخ الحقب بتعميم المونوغرافيا الزمانية، أو هو تاريخ كل الموضوعات بتعميم المونوغرافيا المفهومية.

هذا التصور له خصائص. الكمال لا يعني هنا التمام والختم. التاريخ كامل بالنسبة لزمان معين، وكونه منسوباً إلى زمان لا يستتبع أنه نسبي مطلقاً لأن معلوماته قد تكون كلها محققة قطعية. كذلك الكمال هنا لا يستلزم وجود غاية مسطرة. قد تكون موجودة فعلاً، ولكن إذا كانت محجوبة عن عموم البشر فإنها لا تؤثر تأثيراً واضحاً في كل خبر مروي. وأخيراً هذا التصور التراكمي لا يفيد فكرة التطور والترقي، بل يقود تلقائياً إلى المقارنة والاعتبار، إلى تمثل **عيوناً** للأخبار، مواقف أصلية، مثالية، مؤسِّسة للتقاليد. يلاحظ الراوي تواتر العادات والنواميس حتى وإن كان لا يعتقد أن التاريخ مسيّر إلى تحقيق غاية مسطرة. انطلاقاً من هذا النوع من الاستقراء يُعاد تركيب وتنسيق المعلومات فتزدهر، على أساس ديوان التاريخ الكامل، المعاجم والموسوعات(1).

بجانب التصور التراكمي يوجد تصور تجسيدي للتاريخ العام. ولقد أشرنا إلى هذه النقطة في خلاصة الفصل حول الوحدة الانتسابية [5.2.5]. إذا كانت الدولة أو الأمة أو الامبراطورية أو الثقافة.. ألخ، تمثل صورة مصغرة لمجموع التاريخ فهذا يعني أن الغاية (الحدّ الأقصى) مجسّدة فيها. لم يعد الهدف الذي يسير إليه التاريخ أمراً مجهولاً **ومستبعداً** بل يوجد مجسداً في كل وحدة من الوحدات المذكورة إذا عرفت على وجهها الحقيقي وفهمت فهماً كاملاً. يمكن إذاً أن نتصور نهاية التاريخ بمعنى التمام والختام. سبق أن نبّهنا أن هذا التصور نشأ مع بداية التاريخ المكتوب/ نهاية العهد القديم [3.8.2]. سنعود إلى مناقشته فيما بعد [6.2.3]. إذا كانت كل حقبة من حقب التاريخ قريبة من الله حسب عبارة رانكه، إذا كانت الغاية مجسدة في كل حقبة حقبة، عندئذ كل المواقف والتصورات البشرية التي قد يتصورها العقل تكون قد تحققت فعلاً بكيفية ما. فيجوز بذلك **اختصار** التاريخ العام دون إضاعة للمغزى.

في التصور الأول نجد مسيرة بدون غاية محققة وفي الثاني غاية مجسدة لكن بدون تطور. ألا يمكن الاستغناء عن مفهوم الغاية (بمعنييها: الهدف المستبعد والصورة التامة) وإبداله بمفهوم التطور كما حصل في العلوم الوضعية؟ ألا يمكن أن نتصور تألفة من نوع آخر،

---

(1) هذا أمر واضح في التأليف الإسلامي. لذا، لا يمكن القول إن التاريخ المقارن يوصل حتماً إلى التاريخ الكوني (توينبي وبيرن). التاريخ الكوني لا يؤسس إلا بفكرة مسبقة. انظر ياسبرس ضمن ميرهوف ص 333 و 345.

لا هي تراكمية محتاجة باستمرار إلى ذيل وتكملة ـ وهو تصور المدققين الجمّاعين ـ ، ولا هي تجسيدية تتعدّد بدون تجديد ـ وهو تصور فلاسفة التاريخ ـ ، تألفة علمية موضوعية، من جهة تحدّ دور المصادفة والاتفاق بالقواعد المطردة الخاضعة للسببية المطلقة والمقررة بالاستقراء المنهجي لا بالتخمين، ومن جهة ثانية تترك المجال مفتوحاً للإبداع البشري والتجديد بوضع المقاصد البشرية موضع الغاية المرسومة؟ فينتج عن العملية مؤلف علمي لا هو **موسوعة** ولا هو **كلّة**[1]. هل هذا المشروع سليم منطقياً وقابل للتحقيق؟ حاول الكثيرون ترجمته إلى واقع، حالفهم النجاح في خطواتهم الأولى ثم تعثروا وتوفقوا في وسط الطريق. ليست الصعوبة في إيجاد ميدان متميّز بين جزئيات المحققين وعموميات علماء الاجتماع، بل الصعوبة منطقية نظرية. هل يستقيم مفهوم التألفة العلمية أم هل هو متناقض في ذاته؟

5.4.3 الجملة الاخبارية

نعود إلى العبارة التي أطنب أرثر دانتو في تحليلها على اعتبار أنها **النواة المميزة** لخطاب المؤرخ، جائزة في حقه، ممتنعة عن المشاهد للحدث الذي لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتكلم على مستقبل ـ حاضره [5.3.2.5]. لاحظنا أن دانتو أخفق في نقطتين: لم يستدل على أن الجملة الاخبارية (السردية) خاصة بالمؤرخ لا يستعملها غيره، وأنه لا يستعمل سواها. الواقع أنه لم يحلّل الجملة **المؤرخية** بقدر ما وصف صيغة نحوية، يشترك في استعمالها المؤرخ وغيره، صيغة لها بنية منطقية خاصة. ونصل هكذا إلى موقف كانطي، أي أننا نعترف بوجود **عبارة إجمالية** بطبعها، سابقة منطقياً على العبارة الوصفية البسيطة. ليست هذه هي النواة الأولى، التي تتركب منها الثانية، بل تأتي في المرتبة الثانية بعد تجزئة الجملة الاخبارية الاجمالية في تكوينها الأصلي. ما مؤدّى هذا الموقف؟

إن الجملة الاخبارية تشير في الوقت نفسه إلى زمان الخبر وزمان المخبر، تعبر ضمنياً عن موقف المخبر الذي يوجد في نقطة محددة من الزمان ومنها ينظر إلى الزمان. والنقطة هنا هي في حقيقة الأمر مدّة تربط حاضر المخبر بحاضر الخبر (الأول مستقبل الثاني والثاني ماضي الأول) وتمتدّ من حاضر ـ الماضي إلى مستقبله الذي هو ماضي ـ حاضر المخبر. الحدث وقع وبه تحققت إحدى الممكنات المضمنة فيه، فتتحوّل، عند الاخبار وفي ذهن المخبر، نتيجة الحدث إلى **قصد**[2]. لا شك أن هذا **دور** وانعطاف [5.3.3.3]، انعطاف

---

(1) انظر هنري برّ، م. سا. ، ص 144 وما بعدها وخاصة الفصل الختامي المعنون «بعد أربعين سنة» ص 275 وما بعدها.

(2) انظر مرافعة محامي المتهم في رواية دوستويفسكي **الأخوة كرمازوف**. إنها مبنية كلها على هذه النقطة: تحويل نتائج الأحداث العفوية إلى مقاصد تنسب بلا حجة إلى المتهم.

الزمان على ذاته يجعل من السبب غاية ومن الغاية عاملاً مؤثراً حتى قبل تحقيقه. يقول **مرلو بونتي**: «هذا سراب يخلفه حتماً النظر إلى الوراء. نجعل من الحدث الماضي مجرد تمهيد لحاضرنا مع أن ذلك الماضي كان عند حدوثه فعلاً حاضراً قائماً بذاته أي فعلاً كاملاً غير ناقص. حاضرنا المكتمل هو الذي يحوله إلى محاولة أولية، إلى مخطط متهافت»[1]. الملاحظة صحيحة، لكن كيف استرجاع ذلك الماضي على صورته التامة الكاملة، في شكله **الحاضر**؟ إذا كان التاريخ لا يكتب إلا في ذهن مؤرخ، أي شاهد **مؤخّر**، وإذا كان المؤرخ ينظر إلى الزمان من داخل الزمان، فمجرد استحضار الماضي، الانعطاف نحو الماضي، يزرع في ذلك الماضي قصداً وغايةً. العملية نفسها التي تحول الأثر إلى شاهدة تحول العامل المؤثر إلى غاية. وهذا هو أصل القياس.

الجملة الاخبارية قياسية في صميمها. لو كانت العبارة الوصفية هي الأولى وكانت الحوادث الموصوفة تتوالى بدون انقطاع ولا تكرار، لما أمكن أبداً قياس لاحق على سابق، وفي الوقت نفسه لما أمكن **الإخبار** لأن المخبر سينعدم إذ ينحل كلَّ لحظة في المشاهد الواصف. فمجرد وجود الاخبار يعني أن المخبر يقارن ويعتبر. الإخبار يستلزم الإيمان بالتماثل والتواتر، وتعود عبارة «تسجيل القياس» غير مستقيمة منطقياً لأن فكرة القياس سابقة على كل خبر. يدل على ذلك الاستعمال اللغوي: التجدّد لا يعني ظهور الجديد، عندما يكون إبداعاً مستمراً يهتز الواقع في ذهن الرائي ويختلّ عقله، التجدّد يعني فقط معاودة حالة معروفة على شكلها المعتاد وهذا بالضبط هو أصل القياس.

تنشأ العبارة الاخبارية طبيعياً من موقف المخبر إزاء الزمان ومن تسليمه بالقياس بمجرد أنه مخبر. وهكذا نعود رويداً إلى قضية عامة هي قوة **الذاكرة** في البشر، أفراداً وجماعات. تزرع الذاكرة في الواقع «المذكور» الغاية والتواتر. قد يكون التواتر سراباً وكذلك النسق **الرجعي** للحوادث، لكن الإشكال الحقيقي هو كيف الانفلات من السراب دون نفي واقع ملموس ملازم للإنسان العادي أي الذاكرة. إن أنصار العدمية في المنهجية التاريخية، الذين لا يرضون أن يتجاوز المخبر عبارة (قتل عثمان في المدينة)، يؤكدون أن المؤرخ يتخيل غاية حيث لا غاية، وقانوناً مطرداً حيث لا إطراد، ويتطلعون إلى مؤرخ آلي يسجل الحدث عند وحسب حدوثه. بما أن الذاكرة قوة طبيعية، وبما أن التاريخ نشأ عن الذكر والحفظ، فالغاية والتواتر أمران ملازمان لقدرة الإنسان على التذكار ثم الذكر. يبدأ الإخبار وهو مصحوب بالقدرة على القياس والإجمال.

---

(1) موريس مرلو - بوني، انتصاراً للفلسفة. درس افتتاحي في الكوليج دي فرانس. (باريس، 1960)، ص 34.

لا داعي لتتبّع نشوء العملية الإجمالية، بدءاً من العبارة الوصفية [الخبر العاري] إلى المبحثة [المونوغرافيا] التي تمثل كلّة تنعكس فيها فكرة التاريخ الكامل، يكفينا أننا أثبتنا إمكانية الإجمال. بقي علينا أن نتساءل عن ظروف وحدود تحقيق تلك الإمكانية.

5.4.4 الاستقصاء

قلنا إن النقد يتلخص في تفكيك رواية تقليدية متوارثة وإن الشاهدة، مهما تكن، لا تكتسي تلك الصفة إلا في نطاق نسق مسبق: بالرواية تحدّد الشاهدة وبالشاهدة تتجدّد الرواية. النقد، أي العملية البحثية، هو تردّد مستمرّ بين هذه وتلك. والباحث يتوجه حتماً في عمليته التفكيكية نحو «موضوع»، نحو شيء مستقل عن ذهنه، وبذلك تتمّ الموضوعية. إذا قرّر الباحث أن يكتفي بكتابة تقرير حول تلك العملية التفكيكية، دون أن يتجاوزها ـ وهذا ما يحصل عادة في الأرخيات ـ، فلا شيء يميزه عن عالم الطبيعيات أو الاجتماعيات، وتنحلّ المشكلة التي نحن بصددها في قضية الاستقراء التي يكثر الكلام حولها في منطق العلوم[1]. نلاحظ أن المؤرخ، رغم تحفظاته، لا يقف دائماً عند هذا الحدّ لأن معاصريه يدفعونه دفعاً إلى تحرير وتأليف ملاحظاته النقدية المشتتة حول جزئيات الرواية الشائعة، حول تعريف وتعليل الحوادث، حول المفاهيم المستعملة، إلخ. ، وحتى إذا امتنع عن تقديم نسق جديد، فإنه يوجد دائماً بين تلاميذه أو زملائه أو الصحافيين من يقوم بذلك العمل التأليفي، أي بالانتقال من التلميح إلى التصريح. يجوز أن نقول مع ريكرت: «في آخر التحليل، إذا نظرنا إلى مجموع الدراسات التاريخية، تلك التي تصف نمو الحضارة، نرى أنه لا يوجد تاريخ لا يتضمّن فلسفة تاريخ». (ص 141). إذا صحّ أن العملية التأليفية تقلب تلقائياً كل دراسة في التاريخ إلى فلسفة، أين يتمّ القلب؟

يتمثل المخبر، وأحرى المؤرخ، الحدث بعد حدوثه، في تمثله هذا يتصور ممكناً تحول إلى واقع، وحتى إذا تصوره في حالة حدوثه فإنه لا يعدو أن يتجاهل ـ يتظاهر بجهل ـ أن ذلك الممكن قد تحقق بالفعل. هذه تجربة ذهنية يقوم بها المؤرخ يومياً بمقتضى صناعته (يتلاعب بأجزاء الزمان)، فلا غرابة إذا أصبحت عنده عادة ذهنية، ينظر إلى كل الأمور من ذلك المنظور الخاص كلما توقف عن التفكيك، عن النظر إلى موضوع، وبدأ عملية التنسيق، أي عاد إلى نفسه وغير وجهة نظره. يتصور حاضره هو كما لو كان حاضراً دائماً غير متفانٍ، ينفي بذلك مستقبله وما يحمل من ممكنات لأنه فعل ذلك مراراً بالنسبة للماضي إذ مستقبل ـ الماضي ماضٍ في ذهن المؤرخ. أثناء دراسته وقائع الماضي، تسنح له ممكنات، لكنها في

(1) رودُلف كارناب، **الأصول الفلسفيّة للفيزياء** [1966] ت. ف. (باريس 1973)، ص 27 إلى 46

الواقع ممكنات محققة، يتصورها إذاً في شكل «ممكنات موقتة» [تخطيطات لوقائع]، فيعمّم هذا الموقف ناسياً أنه، كمؤرخ، يتكلم دائماً على مستقبل - ماضٍ، وأنه، كإنسان أثرت فيه صناعته، يدير ظهره إلى مستقبله هو، فلا يراه إلا في صورة ماضٍ مؤخر. المؤرخ المنغمس في صناعته، المسلوب من ذاته، لا يرى حقيقة موقفه كإنسان فلا يرى حقيقة أمره كإنسان[انظر 6.4.5].

ينشأ الخطأ، أي قلب البحث إلى فلسفة، عفوياً عن نسيان «منظور» المؤرخ، نسيان القاعدة أن لا تاريخ بدون مؤرخ (لا خبر بدون مخبر). نتكلم بدون حرج عن تاريخ الإنسانية، وتطور الحياة وتاريخ الكون. . كيف لا يتضمن كلامنا فلسفة، ما دمنا نجعل الجماد ينطق والفكرة المجردة تتكلم مباشرة بدون واسطة؟[1]. يحجم المؤرخ المحترف عن التألفة لسبب بسيط: يشعر أنه لا يستطيع أن يؤلف دون أن يشير تأليفه رغماً عنه إلى فلسفة.

أخفقت كل مشاريع التألفة العلمية، وسرّ الإخفاق لا يكمن في صعوبة الإنجاز بل في المفهوم ذاته. هناك إشكال معرفي يواكب عمل المؤرخ من البداية إلى النهاية. ينشأ عن موقف المؤرخ من الزمان، عن الذاكرة التي هي قدرة طبيعية في الإنسان. يتوجّه بداهةً إلى الإجمال بمجرد أنه ينطق، يعرّف ويحدّد. . بمجرد أنه يتذكّر فإنه يقيس ويتطلّع إلى تواترات محقّقة لقصد. المؤرخ مدفوع دفعاً إلى الإجمال أثناء عمله البحثي، لكن كل ذلك يبقى في حيّز الإمكان، في مستوى القوة الكامنة، ويبقى المؤرخ طالب علم، باحثاً عن حقيقة الحوادث، أما عندما يقرر إخراج القوة إلى الفعل، ويقدم على إنجاز التأليف، فيتوقف حتماً عن البحث، يعرض عن الموضوع، يغير منظوره [من التحليل إلى التركيب]، فيغادر في الحال حدود صناعته ويعبر إلى فضاء الفلسفة.

يقول المؤرخ: إنّي أصف الواقع ولا شيء غير الواقع، فيجيب الفيلسوف: مهما تقل فإنك تعبّر عن فلسفة ضمنية. كلاهما محق وكلاهما مخطىء. التألفة العلمية مشروع مشروع، ما لم ينجز. وإذا أنجز تحول إلى فلسفة.

5.4.5 المشروع الممتنع

قال فوستل، باعث التاريخ العلمي في فرنسا: عشر سنوات من التحليل ليوم واحد من

---

(1) يتساءل أرون: «هل التطور كلمة مجازية؟» (ص 123). ويقول: «كل فيلسوف يدرك ماضي فلسفته فقط». (ص 129).

في مسألة التألفة يلتقي التاريخاني (مؤرخ الذهن) والوضعاني التطوري (مؤرخ الإنسان والطبيعة) كلاهما يتعامى عن تاريخية المؤرخ. في نقد هذه النقطة تلتقي الفلسفة التحليلية والظاهراتية (الفنومنولوجيا).

التأليف. لم يمنعه هذا التحفظ من كتابة مؤلفه الجامع **المدينة القديمة** (1864). وهذا جورج دوبي، أحد كبار الباحثين المعاصرين، يدعونا إلى: «دراسة الذهنيات، النظائم الفكرية، الأجوبة المختلفة، التي اقترحتها بالتوالي الأجيال والحضارات، على تساؤلات الإنسان حول الكون والمصير». (ت. م. ص 964). أليست هذه دعوة إلى إحياء فلسفة التاريخ بعد إجماع المؤرخين على إفلاسها؟ التألفة إذاً ممارسة يومية ومع ذلك يصعب تبريرها نظرياً، لذا قلنا إنها مشروع ممتنع.

نسوق مثالين يدلان على هذا الوضع الغريب. يحارب بوبر بكل قواه التاريخانية التي تعني في تعريفه الخاص الإيمان بأن التاريخ يسير حتماً نحو تحقيق الخير والعدل والسعادة ولو بوسائل تبدو لنا لا أخلاقية، فيجدر بالفرد أن يساير التاريخ لأنه من جهة لا محالة مهزوم إن حاول معارضته ولأنه من جهة ثانية سيرتاح في نهاية المطاف إلى الهدف المرسوم وإن عجز الآن عن إدراكه. هذه خرافة في نظر بوبر إذ لا وجود لتاريخ كتخطيط هادف، وبالتالي كل نظرية تأليفية للتاريخ كاذبة وخادعة. لكن صاحب هذا القول، عوض أن يقف عند هذا الحدّ، يستخلص ما يلي: بما أن التاريخ لا يحمل أي معنى، يجوز لكل منا، بل يجب عليه، أن يعطيه قصداً ويعيره معنى، وأن يكتب ما يريد محاولاً الإجابة على ما يلازمه من تساؤلات[1]. وهل قال التاريخانيون، ديلتاي وكروتشه، غير هذا القول؟ يؤاخذ هنري برّ على تآليف البحاثين المحققين أنها مشتّتة، يفنّد فلسفة التاريخ لأنها انطلقت من مسلمات عوض أن تنتظر أن يمدّها الاستقراء المنهجي بالقوانين المطّردة، يعادي التآليف الإيحائية الرومانسية لأنها تعتمد على الحدس.. ويدعو أخيراً إلى تألفة علمية تقرر ثوابت التاريخ الموضوعي. يقول إن هذا المشروع قابل للتحقيق مع شيء من الصبر والمثابرة، ثم يواصل كلامه: «هذه التألفة العلمية ستزودنا بتأويل نهائي لأسرار الكون نستطيع به أن نستكشف المستقبل ونؤثر في الحاضر». (ص 222 و 252). أليست هذه فلسفة تاريخ في ثوب جديد؟ [انظر ملحوظة الصفحة 409].

هذا الخلط ناشىء عن عدم الانتباه لما أسميناه بمنحى المؤرخ، أي إلى موقفه من الزمان كباحث في شؤون الماضي وكإنسان يعيش في حاضر مرتبط بمستقبل. ظنَّ البعض أن التألفة قضية شكلية فنّية نستطيع أن نستوحي قواعدها من صناعة الخطابة، وظن آخرون أنها مسألة منهجية تتعلق بتوضيح المفاهيم من خلال نقاش ودّي صريح مع علماء الاجتماع، لكن الجميع أهمل النقطة الجوهرية، أي نظرة المؤرخ المتجذرة في قوة الذاكرة والمنطلقة من عبارة ملازمة لها [للذاكرة] وحاوية لمفهومَيْ التواتر والقياس. وهذا الإهمال أدّى بالكثيرين إلى

---

(1) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه** (نيويورك، 1963)، ج 2، ص 278.

عدم استيعاب التعريف الذي يتظاهرون به وهو أن التاريخ بحث واستقصاء. لم يقتنعوا تماماً أن البحث في التاريخ هو، بمقتضى التعريف، بحث في **أوليات** الحوادث، في عيونها وأصولها، دون أن يكون أبداً بحثاً في بداية مطلقة ولا في نهاية ختامية. فحيزه محدود بحدّين: حدّ فلسفة المصير [3.8.2] وحدّ فلسفة الأصل [6.4.2]، كلما مال إلى إحداهما انفصل عن علميته وموضوعيته، أي عن كونه نقداً، بحثاً، استقصاءً **في اتجاه موضوع**. التألفة التي يقوم بها الباحث، بعد أن لم يعد باحثاً، وإن سمّاها علمية، فهي في حقيقة الأمر فلسفة خجولة إذ تكتب ضرورةً المستقبل بلغة الماضي، تكتشف الواقع في صورة أمر محتمل، تفعل ذلك بمجرد أنها تتوسع في استعمال «الجملة الاخبارية» التي ترتفع من قياس إلى قياس أوسع لتضمّ مجموع التاريخ في منطق واحد.

وأخيراً نسوق ملاحظة تهم الإنسانية ككل. يستطيع الباحث أن يتوقف عن الاستقصاء ليتفرغ للتأليف، لكن «البحث عن الماضي» كممارسة بشرية لا يتوقف أبداً، سوى في حالات جمود ذهني عام. وهذا الانفصام بين مواصلة البحث على مستوى الجنس وتوقيفه على مستوى الفرد هو الذي يحول المشروع التأليفي إلى نظرة ـ إلى ـ الواقع، أي إلى فلسفة. والتألفة المنجزة تنقلب حتماً، بعد مدّة قد تقصر أو تطول، إلى عمل فنّي، إلى أثر من آثار الثقافة. وهكذا نرى أين يكمن خطأ كروتشه إذ قال إن عمل المؤرخ أقرب إلى الفن منه إلى العلم؛ هذا صحيح بالنسبة للتألفة لأنها تمثل الجانب الفني في ممارسة كل مؤرخ، تبدأ حيث ينتهي البحث والتقصّي. والدليل على ما نقول هو أن هذا صحيح أيضاً بالنسبة للباحث في الطبيعيات. كيف نقرأ اليوم تآليف غليليو، نيوتن أو كلود برنار؟

5.4.6 سؤال مشترك

نعلم أن بعض فلاسفة التاريخ يقولون إنه تقدم متواصل (فولتير، غيزو) وإن البعض الآخر يقولون إن مغزاه يتحقق في كل واحدة من فتراته (رانكه، ديلتاي)؛ أولئك أوفياء للتصور التراكمي وهؤلاء للتصور التجسيدي. يلحّ سؤال على الفريق الثاني دون الأول: إذا كان المغزى يتحقق في كل جزء من التاريخ فهل يتحقق كل مرة على صورة واحدة أم على صورة أتمّ وأكمل؟ في الحالة الثانية يوجد إذاً خط تطوري يجري عبر التجسيدات المتوالية وينحلّ التصور الثاني في الأول. قلنا إننا لا نهتم إلا بإجرائيات المؤرخ المحترف ونعتبر أن فلسفة التاريخ ليست سوى قسم من تاريخ الأفكار، لذلك لا نحاول الإجابة عن السؤال المطروح. إلا أننا نواجهه على مستوى أعلى عندما ننظر إلى المؤرخ وهو يتردد بين العلم والفن ويعيش مفارقة التألفة.

لنحصر الجانب العلمي من دراسة التاريخ في الاستقصاء، في نقد الرواية الموروثة، في مقابلة الشواهد؛ لنركز انتباهنا على **منظور** المؤرخ وهو يفكك ويحلل دون أن يفكر في أي عمل تأليفي، ولنتساءل: هل يتعمق وعي المؤرخ عبر الأجيال؟ لا نقصد التطور، الارتقاء، التقدم، المصير، إلخ. ، لأن هذه المفاهيم لا تعني شيئاً خارج التأليف، بل نقصد **وعي** المؤرخ الباحث أثناء البحث، إذ يقف في الموقف الخاص به، وينحو المنحى الخاص به، إذا كانت تلك التجربة الذاتية الخاصة بالمؤرخ قابلة للتعميق، أمكن حينذاك الكلام على **منطق** التاريخ في ذهن المؤرخ.

نقرر من الآن، حتى قبل أن نتصور أي جواب لهذا السؤال، أن من يقول (نعم هناك تعمق) يتخلّى ضمنياً عن التفريق بين التاريخ وعلم الطبيعيات. تتقدم الفيزياء بتجاوز مستمر لنتائجها، ولكن هذا التجاوز نفسه خاضع لمنطق يوضحه الابستمولوجيون، حتى القائلون بتوالي القفزات المعرفية. ومن يقول (لا وجود لأي تعميق) يتخلّى ضمنيـاً عن التمييز بين التاريخ والفلسفة[1].

قد نشك في وجود تقدم فعلي إذ نقارن ديمقراطية عهد بركليس وديمقراطيـة العصر الحاضر، قد نقتنع أن الارتقاء من الحيوان إلى الإنسان العاقل تصور ومجاز، لكن يبدو واضحاً أن دراسة التاريخ عرفت تقدماً ملموساً عبر القرون: سجل التاريخ كتابةً بعد أن كان مروياً فقط، ظهر التاريخ النقدي ثم تطور وازدهر، اكتسحت النزعة التاريخية كل مجالات الفكر في القرنين السابقين. . كل هذا يعترف به الخاص والعام. ورغم ذلـك، أي مؤرخ محترف يستطيع أن يقـرر بكل اطمئنـان، رغم ما يحيط بـه من مطبـوعات وآثـار وجذاذات وآلات تسجيلية، إلخ. ، إن وعيه كباحث في التاريخيات أعمق من وعي توقديد أو ابن خلدون؟ تقدّم في جمع الشواهد، في المعارف، في المناهج؟ نعم بلا خلاف. تقدّم في الوعي؟ لا جواب عند أغلبية المؤرخين المحترفين، وسبب تحفظهم هو أن السؤال، وإن طرح في إطار ممارسة البحث التاريخي، غير موجه للمؤرخ كمؤرخ، بل للمؤرخ كإنسان. ينحل المشكل إذاً في قضية أوسع.

عزا الكثيرون إفلاس فلسفة التاريخ التقليدية إلى كونها فلسفة في عهدٍ ازدهرت فيه العلوم الموضوعية، فاقترحوا إبدالها بتألفة مبنية على الاستقراء. الواقع أنها أفلست، لا لأنها كانت فلسفة، بل لأنها كانت تاريخاً، تاريخاً بدون مؤرخ، تاريخاً غير واع بتاريخيته. تناست

---

(1) يلتقي في هذه النقطة بوبر وديلتاي ولا يستطيع أي منهما الانفلات من مفارقة راسل: لا يمكن الاستدلال منطقياً على أن الكون وجد البارحة أو قبل ملايين السنين.

أن كل محاولة تأليفية تمثل، في حد ذاتها، خطوة أولى لتصور ممكنٍ على صورة محقق، مستقبلٍ على صورة ماضٍ واقع. لم تدرك حقيقة موقف المؤرخ المتقصّي أخبار الماضي وتلك الحقيقة هي أن التاريخ **كوقائع** هو باستمرار خارج ذهن المؤرخ وبالتالي دائماً مشتّت غير منسّق، وأن التاريخ **كمفاهيم**، كنظام فكري منسق، يوجد باستمرار في ذهن المؤرخ وفيه فقط، فلا يوجد فرق، في هذا الموقف، بين الباحث في التاريخيات والباحث في الطبيعيات. أشكال التألفة العلمية [التامة النهائية] هو إشكال فلسفة التاريخ، كلا المفهومين لا يستقيم إلا إذا نسي المؤرخ واستبعد من التاريخ.

ومَن سوى المؤرخ يعي هذه المفارقة ويدرك الحدّ الفاصل بين الاستقصاء العلمي والتألفة التي تمثل دائماً فلسفة ضمنية (أو لنقل أدلوجة)؟ يقف المؤرخ عند هذا الحدّ، تاركاً المجال لفلسفة من نوع جديد تبحث في موقف المؤرخ كإنسان أو في موقف الإنسان كمؤرخ بالقوة أي في موقف الإنسان **الذاكر**.

ينتهي هنا منطق المؤرخ ويبدأ منطق التاريخ[1].

(1) منطق التاريخ بعد الوعي بدور المؤرخ فيه هو غير منطق التاريخ بدون مؤرخ كما نجده عند فلاسفة التاريخ التقليديين. انظر المقطع [6.4].

الفصل الخامس

من المؤرخ الى التاريخ

الفكر التاريخي مبدع بذاته لأنه يحرر فعاليات الإنسان الاجتماعي من حدود الزمان والمكان.

ديلتاي

5.5.1 زمان المؤرخ

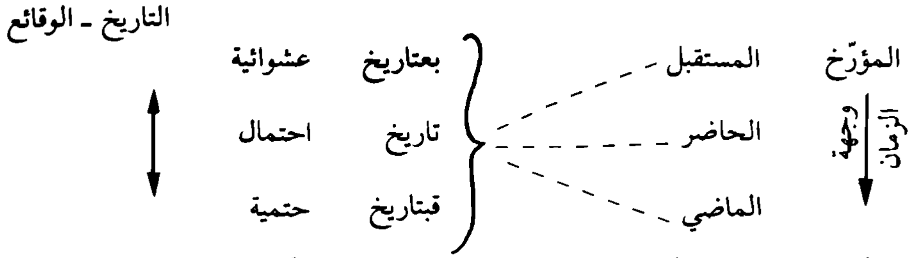
قلنا في فصول سابقة إن الشاهدة قد تكون مادية فتخضع لمناهج تفسيرية، أو رمزية فتخضع لقواعد استحضارية (تفهم على قياس تجربة ذوقية)، أو اصطناعية فتؤول اعتماداً على قواعد الإحصاء. . .

قلنا إن هذا التنوع لا يشير إلى اختلاف في الطبيعة بقدر ما يدلّ على مستويات فعاليات الإنسان، وهذا يعني أن تعريف الشاهدة يتضمّن حتماً موقف المؤرخ، لأن منظور هذا الأخير، موقعه بالنسبة للأقسام الزمانية الثلاثة، فيما يخصّه هو وما يخصّ الواقعة المدروسة، هو الذي يجعل من الشاهدة إمّا جماداً، وإمّا رمزاً معبراً عن معنى، وإما مفهوماً قابلاً لتأويلات مختلفة. . . .

لا يكفي أن نلاحظ: الشواهد حاضرة معنا فالتاريخ إذاً ماضٍ ـ حاضر (كروتشه ص 280) لأن المؤرخ يستطيع أن ينتزع من حاضره ليحلّ كلياً في الشاهدة، فتعود هذه، بمقتضى العملية نفسها، جامدة خاضعة لقواعد حتمية، كما يستطيع أن ينقل إليه الشاهدة فيحولها بفعله ذاك إلى رمز دالّ على قصد يقيسه على ما يعرف في حياته اليومية، فيقال عندئذ أنه أحيا الماضي إحياء؛ ويستطيع أخيراً أن يجعل من حاضره هو حاضر الماضي، ومستقبله هو مستقبل ذلك الماضي مع أن ذلك المستقبل أصبح بالنسبة إليه (المؤرخ) ماضياً، فيحكّم في الشواهد ممكنات قد سبق أن تحققت أو لم تتحقق وهكذا يتصرف كما يشاء في زمان راكد. .

فرّقنا في إجرائيات المؤرخ بين مرحلة النقد والتفكيك ومرحلة التركيب والتأليف، وقلنا إن الأولى وحدها علمية موضوعية والسبب في رأينا واضح: لا ينسى المؤرخ موقفه أثناء التفكيك، لا يتعامى عن كونه يفكك، ـ إذ ـ يفكك، في حين أنه، في مرحلة التأليف، يستطيع بكل سهولة أن ينسى ذاته وموقعه، أن يعمّم منظور أحد أقسام الزمان: الماضي فيحكّم المحقق في المحقق ويغلب على كلامه صفة الحتمية، الحاضر فيحكم الممكن في المحقق

ويغلب على كلامه الاحتمال، المستقبل فيربط محتملاً بمحتمل وتغلب على كلامه صفة العشوائية. من يقول إن التاريخ يسير لا محالة إلى غاية واحدة مرسومة، أو أن يعبر عن مقاصد متضاربة، أو أنه لا يتجه نحو أي هدف معيّن، إنما يقول ذلك لأنه وقف موقفاً من الزمان ثم سها عن نفسه وموقفه. . .



[ملحوظة: حسب موقف المؤرخ من الزمان يتحول التاريخ كله إمّا إلى قبتاريخ ماض وإمّا إلى تاريخ حاضر وإما إلى تاريخ مستقبل].

يتحول كلام المؤرخ إلى فلسفة عندما يتوهم أن التاريخ ـ الوقائع يتكلم بلسانه[1]. وما أيسر التوهم لمن يتوقف عن النقد ويحيل منظوره من «موضوع النقد» إلى نقيضه الضمني الذي يبدو له مثبتاً. يكفي أن يتوهم أن الشواهد مادية بطبعها ويغفل أن ما يجعلها غير ناطقة وغير مقصودة هو احتباس المؤرخ ذاته في ماضٍ ـ ماضٍ (1). يكفي أن يتوهم أن الاجراءات لا تؤثر في الشواهد وأن التفسير تفسير والتأويل تأويل والاستحضار استحضار مهما كانت المادة المدروسة مهما كان موقف المؤرخ (2). يكفي أن يتوهم أن الرموز والمعاني شواهد مثل الأحجار (3). يكفي أن يرتكب المؤرخ خطأ واحداً ليرتكب كل الأخطاء، فيسحب الجزء على الكل ويتكلم باسم التاريخ الذي يبدو له، في اصطلاحنا، كلّة كلّية محققة. وليست هذه الأخطاء خاصة بالفلاسفة أو بالهواة من المؤرخين، بل كثيراً ما يرتكبها المؤرخ المحترف الأكثر تشبثاً بالمناهج الوضعية: لا يقل رانكه فلسفةً عن هيغل ولا رينان عن تين ولا أكتن عن كارلايل.

قد يقال هذا صحيح بالنسبة للمؤرخين وهذا ما دعا المناطقة إلى النظر في ممارستهم وتحقيق إجرائياتهم. بيد أن المناطقة أنفسهم لا يلبثون أن ينزلقوا نحو الفلسفة ويبدلوا منطق المؤرخ بمنطق التاريخ. كيف يتمّ الانزلاق؟ هذه هي النقطة التي نودّ التعرض لمناقشتها في خاتمة هذا القسم الخامس من الكتاب.

5.5.2 زمان رجل المنطق

نبّهنا مراراً على اشتراك المعاني في كثير من المفردات التي يستعملها المؤرخ (تاريخ،

(1) يعود الضمير هنا على التاريخ والمؤرخ معاً.

خبر، حفظ، حديث، رواية، ذكر، إلخ . .) ومن جملة تلك المفردات كلمة **بداية** . نقول: بدأ المؤرخ الفلاني يستقصي الأخبار سنة كذا؛ ونقول: بدأ تسجيل التاريخ في العهد الفلاني؛ ونقول: بدأ النظر في صناعة المؤرخين في القرن الفلاني . . هذه ثلاث بدايات (بدوات): الاستقصاء، الرواية، النظر. هل هي متطابقة؟ وما ينتج عن قولنا بالتطابق أو بعدمه؟

الواقع الملاحظ هو أن الإنسان عندما يتذكر ينطلق من الحاضر في اتجاه الماضي، وكذا المخبر يقف عند النتيجة، حقيقة كانت أو متخيّلة، لينظر في السبب لكن، أثناء عملية العرض، تنقلب العلاقة: ما كان في اتجاه يساغ في اتجاه معاكس. يقول الابستمولوجي: هذا أمر عادي لا يخصّ المتذكر أو المخبر، وبالتالي، نجده كذلك عند الرياضي أو الفيزيائي؛ نميز عند هؤلاء ما يجري في ذهن الباحث، أثناء البحث، مما يحتمل اللفّ والدوران، التقدم والتقهقر وما ينتج عن ذلك البحث في صورة برهان منقّح. هذا وحده يمثّل الحقيقة الثابتة ولا تأثير فيها للنهج الذي اتّبع للحصول عليها. (همبل ضمن مجموع غاردينر ص 93). ويستطرد الابستمولوجي قائلاً: ما ينطبق على البحث في الطبيعيات ينطبق عليه أيضاً في التاريخيات. معنى هذا الكلام أن قائله لا يُعنى إلا بالتآليف وحدها ويتخطّى مرحلة النقد والتفكيك. هل هذا الموقف سليم؟ هل هناك مطابقة فعلية بحيث يمكننا أن نقول: بما أن تاريخ (ظروف) اكتشاف معادلة لا يؤثر في صحتها، أو بما أن الجهل بظروف تكوين النظام الشمسي لم يمنع نيوتن من اكتشاف قانون بنيته (بوبر 1957ص 18)، فتاريخ الكشف عن الوقائع لا يؤثر في فهمنا لها؟ يبدو القول متناقضاً (التاريخ لا يؤثر في صحة أو خطأ تصورنا للتاريخ)، إلا إذا قرّرنا أن الأول غير الثاني، تاريخ المؤرخين هو غير تاريخ التاريخ كما أن تاريخ الرياضيين غير تاريخ الرياضيات. وإذا فعلنا ذلك مسبقاً، أبدلنا مسبقاً منطق المؤرخ بمنطق التاريخ وحولنا مسبقاً المنطق إلى فلسفة.

يدّعي المناطقة أنهم يرفضون فلسفة التاريخ التقليدية ويحصرون همّهم في تحليل إجرائيات المؤرخ، لكنهم في خاتمة المطاف يؤسسون فلسفة تاريخ من نوع جديد. كيف يحصل ذلك؟ بأيسر السبل، يوضع المؤرخ بين قوسين. ونقدم على ذلك أمثلة ثلاثة.

يختار همبل حادثة معينة (عطب سيارة تركها صاحبها على قارعة الطريق أثناء ليلة انخفضت فيها بغتة درجة الحرارة [5.3.1.1]، ويقدمها كنموذج الحوادث التي تكوّن مادّة الأخبار مع أنها ليست كذلك. هذه حادثة ـ في ـ الحاضر مجردة من التراكمات التي تغلّف عادة الحادثة ـ في ـ الماضي، مادّة المؤرخ والتي لا يدركها إلا بعد هتك عدّة حجب من أفكار وأحكام توارثتها عنها الأجيال. يبدأ إذاً همبل من موقع، قد يبدأ منه الخبير أو المحامي أو الطبيب الشرعي أو قاضي التحقيق، إلخ . ولكن لا يبدأ منه أبداً المؤرخ. ينفي الاستقصاء

(التحديد، التعريف، التعليل. .)، كواقع نفساني لا يؤثر في بنية قول المؤرخ النهائي، مع أنه هو الجانب الموضوعي في صناعة المؤرخ، ويدّعي بعد ذلك أنه يبحث في منطق هذا الأخير؟ قد يكتشف عن منطق، إلا أنه غير منطق الباحث.

وهذا دانتو يفرز الجملة الاخبارية ليحلل بنيتها المتميزة، كما لو كانت توجد جاهزة في الطبيعة، مستقلة عن كل أمر سابق، وبخاصة عن ملكة الذاكرة. يهمل هذا الواقع، لأنه في نظره من اختصاص علم النفس، ويحاول أن يستنبط منطق الجملة منها ومنها وحدها. ورأينا كيف أخفق حيث ظن أنه نجح[5.3.2.5].

يقرر جوهن ديوي البراغماتي أن صناعة التاريخ لا تفهم على وجهها الحقيقي لأن القارىء يطلع على الخلاصة مفصولة عن البحث الذي أدّى إليها (ضمن ميرهوف ص 164)؛ ملاحظة صحيحة تمام الصحة، إلا أن ديوي يرتكز عليها ليقول إن المعرفة التاريخية نسبية إذ يكتب كل جيل التاريخ كما يراه. وإذ يقرر هذه النتيجة يتعامى عن واقع آخر، سبق أن نبّهنا إليه[2.3.3] وهو أن المؤرخ، قبل أن يبحث ويستقصي، بل إذ يبحث ويستقصي، يروي رواية متوارثة. يرفض قسماً منها ليثبت قسماً آخر، بحيث لا يتمّ إبدال رواية بأخرى، تألفة بأخرى، إلا جزئياً وبالتدريج. إن مفهوم اتصال السند، الذي قلنا عنه إنه حاصل بالضرورة في كل عملية استحضارية أو تأويلية، يمنع أن تعاد صياغة التاريخ كلياً من جيل إلى آخر. يتخيل ديوي، في تحليله المنطقي الصرف، أن المؤرخ يبدأ عمله التأليفي بمجرد أن ينهي نقد الجزئيات، أي الشواهد على الحوادث، إلا أن هذا التصور لا يطابق واقع الممارسة، يتصوّر بدوة مطلقة حيث يوجد دائماً اتصال ما، وبذلك يكون قد سها عن موقف المؤرخ.

هذه أمثلة عن نظريات وضعانية (منطقية، لغوية، اجرائية) صحيحة في بعض جوانبها لكنها تنتهي إلى خلاصات خاطئة إذ تهمل الجانب النفساني. تدّعي الكلام على منطق المؤرخ في حين أنها تتعامى عن موقفه الفعلي، فكيف لا ينحلّ كلامها في منطق التاريخ؟ [1].

ونسجل بشيءٍ من الاستغراب أن يحصل الأمر نفسه للنظرية التاريخانية كما يعرضها كولينجوود. تدور تحليلاته كلها حول فكرة واحدة وهي أن التاريخ هو ما يستحضره المؤرخ في ذهنه [1.1.3]. وفي هذه النقطة بالذات تكمن أم الشبهات: تنحل عملية الاستقصاء في

(1) قد يقول البعض إن قول هؤلاء الوضعانيين يتعارض مع فيزياء النسبية التي تأخذ بعين الاعتبار موقف المجرب من الزمان/ المكان. يبدو في الواقع أن النظرية التوحيدية التي لا ترى فرقاً بين منهجي الطبيعيات والتاريخيات تولّدت بالضبط عن تعميم مفهوم النسبية، وفي محاولة لإنقاذ الحقيقة العلمية ضمن المسلمات النسبية نفسها. وكانت الوسيلة تجاوز المنطق إلى منطق المنطق، الذي هو شكلنة عموم العمليات الذهنية. وفي هذا المستوى لم يعد لانسياب الزمان أي معنى. انظر أعمال هانز رايشنباخ.

نتيجتها[1]. يقرر أن التاريخ هو ماضٍ ـ حاضر، وأنه بشري وذهني بالتعريف، وأن الشواهد هي من «تخيّل» المؤرخ (ص 245). . هذه تعريفات موجودة عند فيكو، إلا أن المفكّر الإيطالي كان منسجماً في كلامه إذ كان يُنيطها بمشيئة الخالق ويقول إن الإنسان إذ يحكي التاريخ فإنه يترك التاريخ يحكي نفسه، أي يترك الباري يعيد في نفسه قصة خلقه الكون. فالمؤرخ، إذ يبحث في أحوال الماضي، طالب حقيقة موجودة مسبقاً. يسكت كولينجوود، وقبله كروتشه، عن هذه النقطة الجوهرية، ويعوض المؤرخ ـ طالب ـ الحقيقة بالمؤرخ ـ الباحث ـ في ـ الشواهد، إلا أن ما كان مستقيماً عند فيكو يصبح عنده مهزوزاً: إمّا أن التاريخ يُستحضر كلّه، كاملاً محققاً، في ذهن المؤرخ الذي لم يعد باحثاً متقصياً بالمعنى الحديث، ولا وجه إذ ذاك لنقد التاريخ التقليدي المعتمد على السند المتّصل (ص 257 إلى 260)، وإما أن المؤرخ يتقصّى الوقائع كما يفعل قاضي التحقيق فلا يتوحّد التاريخ إلاّ في ذهنه وبكيفية جزئية وموقتة، لكن كولينجوود يؤكد النتيجتين معاً، يقول إن التاريخ نتيجة بحث وتقصٍّ واستقصاء ومع ذلك يمثل حقيقة مطلقة. وهذا يعني أمراً واحداً، أخفاه عنا المؤلف، وهو أنه وضع المؤرخ في «نقطة الأزل».

وهكذا نرى كيف ينقلب البحث في إجرائيات المؤرخ، بدافع رفض فلسفة التاريخ التقليدية، إلى فلسفة، بل إلى كلاميات، من نوع جديد. يحصل ذلك بمجرد أن واقع الممارسة (المضمون) أذيب في صورته المنطقية (الشكل). هل نجد أنفسنا أمام فجوة لا سبيل إلى تخطّيها؟ هل مَنْطَقَةُ إجرائيات المؤرخ تقود حتماً إلى نفي ثنائية المؤرخ والتاريخ، مهما تكن المنطلقات، مادية وضعانية أو مثالية تاريخانية؟ هل يذيب حتماً الابستمولوجي التاريخ في المؤرخ كما كان فيلسوف التاريخ التقليدي يذيب المؤرخ في التاريخ، وينتهي الاثنان إلى موقف واحد؟.

الدرس الذي نستخلصه من هذا القسم هو أنه يوجد حقل خاص بالباحث في معرفيات التاريخ، محدود من جهة بالتاريخيات (الاسطوغرافيا) ومن جهة ثانية بالفلسفة والكلاميات، ولكن على الباحث فيه أن لا يغرق الاجراء الفعلي في صورته الشكلية، أن لا ينسى أبداً موقف المؤرخ من الزمان، عليه أن يتذكر باستمرار أن المنطق الذي يبحث فيه هو دائماً منطق المؤرخ، بل منطق مؤرخ بعينه، وأنه لا يتوحّد أبداً مع منطق التاريخ إلا في نطاق مقالة فلسفية أو كلامية.

---

(1) أثناء البحث الفرق واضح بين «الموضوع» والسبيل المؤدي إليه. هذا الفرق يمّحي بعد الكشف وبالتالي عند التحرير والتأليف. الشبهة هي في تناسي الحالة الأولى والتركيز على الثانية وحدها بدعوى أن الأولى «نفسانية» وليست منطقية.

القسم السادس

منطق التاريخ

الفصل الأول

التاريخ والحقيقة

وفي التاريخ إيصال لجانب الحق

الكافيجي

6.1.1 تساؤلات

كتب الطلبة ولا يزالون في موضوعات مثل: هل التاريخ حكَم عدل؟. هل يمكن للمؤرخ أن يكون موضوعياً؟. هل يجوز للمؤرخ أن يهدر أحكام أخلاقية على أعمال الماضي؟. الفكرة العامية هي أن المؤرخ يقول الحق فيما اختلف فيه السابقون وأنه يظهر فضائل المحسن ومثالب المسيء أبد الأبدين. أما فكرة المحترفين فهي أنه إذا كان مفهوم الموضوعية مقبولاً في حدود فإن مفهوم الحق أو الحقيقة غامض والأفضل الاستغناء عنه بالمرة [1].

قد يقال: التساؤلات عن علاقة التاريخ بالحق مرتبطة بتصور غير نقدي لصناعة المؤرخ، إذ المطلوب حالياً من هذا الأخير هو أن يتقيد بمسطرة معينة مضبوطة في تعامله مع الشواهد الماثلة أمامه، وأنه في هذا الإطار يستطيع أن يكون موضوعياً، أن يصل إلى نتائج محققة دون أن يدّعي أبداً أن خلاصاته متفقة حتماً مع «عين الحق». لقد حرصنا طوال الفصول السابقة على أن نظهر خصوصية منحى المؤرخ بين العالم الطبيعي أو الاجتماعي من جهة والفيلسوف الأخلاقي من جهة، فيبدو أننا ملزمون بالوقوف ضد الخوض في المسألة المطروحة.

بيد أننا قلنا إن المؤرخ المحترف لا ينفكّ يقيس أي يحكم، يعرّف أي يستعمل «مفاهيم جامعة»، يؤلف مبحثات أي يفترض «قيمة محورية» أو «وحدة انتسابية». قلنا إنه ينقد رواية موروثة ليخطط، أثناء عمليات النقد والتفكيك، لرواية بديلة حتى ولو لم يفصح أبداً عنها. قلنا إنه لا يكون مؤرخاً إلا إذا وعى خصوصية منحاه وتساءلنا هل هذا الوعي يتعمق عبر القرون أم لا؟ هذه العبارات الاصطلاحية المأخوذة من إجرائيات المؤرخ المحترف تبدو وكأنها تشير من بعيد إلى مفهوم الحقيقة التقليدي، كأنها تلوّح إليه دون أن تجرؤ على الإفصاح عنه. وهذه هي

(1) التصور الأول نابع من استعراض (الأسطوغرافيا) والتصور الثاني من درس منطق المؤرخ (الأبستمولوجيا).

النقطة التي نريد أن ندرسها في هذا الجزء. هل العبارات المستعملة حالياً عند المؤرخين إيحاءات خجولة لمفهوم الحقيقة التقليدي أم هل هي بدائل فعلية تهدف إلى الاستغناء عنه؟ نلاحظ كما لاحظ غيرنا أن فلسفة التاريخ لم تختف في العقود الأخيرة إلا لتترك المجال لما سمي بكلاميات (ثيولوجيا) التاريخ [1]. يعني هذا التطور أن علاقة التاريخ بالحقيقة لم تزل تلحّ على كل من يفكّر في التاريخ علماً وصناعةً.

6.1.2 التصنيف مجدّداً

على أي مستوى نطرح السؤال؟ هل ندرس حالة كل مؤرخ على حدة متسائلين: هل يقول الحق وماذا يعني الحق بالنسبة إلى التاريخ الذي يكتبه؟ هل نتّجه إلى التاريخ ككل ونتساءل: ما حقيقته وهل يستطيع الإنسان أن يعيش فيه ويدرك غايته؟ هل نأخذ إجرائيات كل مؤرخ ونستخرج منها مفهوم الحقيقة المضمّن فيها لنقارنه بمفهوم الفنان أو الفيلسوف أو عالم الطبيعيات؟

لقد تعرضنا لبعض هذه التساؤلات في الفصول السابقة، إلا أننا واجهنا صعوبة تتصل بتطابق التصنيفات. حاولنا قدر المستطاع أن نتحاشى النعوت الملصقة بالمدارس والتيارات لأنها تختلف كثيراً من تخصص إلى آخر ومن ثقافة قومية إلى أخرى. على مستوى التاريخيات تصنف المدارس على أساس الأمة أو العقيدة الدينية أو الاختيار الفلسفي ـ السياسي. أما على مستوى المنهجيات فإن التصنيف يتمّ اعتباراً لنوعية الشواهد وطرق التعامل معها (تعريفاً وتعليلاً وتأليفاً). وأخيراً على مستوى المعرفيات يدور التصنيف حول «موقف» المؤرخ بالنسبة لزمانه هو وزمان الشاهدة. هل تتطابق هذه التصنيفات الثلاثة؟ إذا أطلقنا اسماً على اتجاه معيّن في إطار التاريخيات هل يدل الاسم نفسه على اتجاه مماثل في إطار المنهجيات أو المعرفيات أم هل يحمل اسماً مختلفاً داخل كل إطار؟ نعرف أن غيزو وماكولي وتوكفيل يُنعتون بالليبرالية في سياق تاريخ التاريخ، لكن ماذا تعني الليبرالية منهجاً ومعرفياً؟ عندما نرى الخلط الناشيء عن هذه التسميات التقليدية نقتنع أنه لا يمكن طرح مسألة الحقيقة في إطارها، وإلّا عاد كلامنا لغواً تافهاً كما حصل لبعض من كتب في هذا الموضوع[2]. لا بدّ أن ننطلق من تصنيف نستطيع بواسطته أن نقول كلاماً مفيداً، معتمدين على الخلاصات التي توصلنا إليها: (1) لا وجود للتاريخ كحقل معرفي موحد إذ تتواجد في التاريخيات (بنيوياً لا زمانياً وحسب) ثلاثة مستويات، كل واحد منها مناط بنوع متميز من الشواهد. (2) منهج كل مؤرخ تابع لموقفه إزاء

---

(1) مارو، **ثيولوجيا التاريخ** (باريس، 1968). بول ريكور، **التاريخ والحقيقة** (باريس، 1955).

(2) كار، ما هو التاريخ؟ (ص 99 وما بعدها تعليقاً على تعميمات ايزايا برلين، **الحتمية التاريخية** (1954). [6.3.3].

الزمان (3) الفلسفة الضمنية، المتجسدة أحياناً في تألفة، تنشأ عن تناسي أو غياب ذلك الموقف وسحب ما يليق بمستوى واحد على المجموع. هذه الخلاصات مثبتة في الرسم التالي :

	فعالية	شواهد	منهج	موقف	فلسفة
I	تاريخ	عهود	فهم	استحضار	حرية
II	قبتاريخ	آثار	تفسير	استمضاء	حتمية
III	بعتاريخ	جداول	تأويل	استقبال	احتمالية

نتوقف دقيقة لنتساءل: ما حكم الخط الثالث؟ إذا كان من الممكن أن نؤرخ للحاضر وللماضي (للماضي المستحضر وللحاضر المتماضي) كيف نؤرخ للمستقبل؟ يوجد أناس يتكلمون ويكتبون عن المستقبل، لكن عند التدقيق يتضح أن مستقبلهم هو في الواقع حاضر أو ماض، فلم يعد فرق بين **الذكر والخبر والنبأ**. وفعلاً تعود هذه المفردات مترادفة في المؤلفات ذات الطابع الاستقبالي[1].

يمكن، بالنسبة لمسألة التاريخ والحقيقة، الاستغناء عن الخط الثالث والتركيز على خطين فقط. نلخص في رسم ثانٍ المعلومات المثبتة في الفصول السابقة :

I	الحاضر	الانسان	الحي	الوعي	الذات	الحرية	المعنى	الفهم	الذوق	الفن
II	الماضي	الطبيعة	الجامد	اللاوعي	الموضوع	الحتمية	المادة	التفسير	القياس	العلم

هاتان سلسلتان من المفاهيم المتعارضة. مفاهيم الخط الأول متناسبة مع بعضها، وكذلك مفاهيم الخط الثاني. لقد ألمحنا في مواضع كثيرة إلى مواجهات عنيفة (المؤرخ الفيلسوف في عهد الأنوار ضدّ المؤرخ التقليدي، الرومانسي ضدّ المحقق، سينيوبوس ضد سيميان، مارو ضدّ مورازه، دراي ضدّ همبل، فيلار ضدّ ألتوسر، إلخ[2]. إذا عدنا إلى كل

(1) المستقبل مكتوب ومحفوظ مثل الماضي، في النظرة التقليدية. ومن هنا علم الأجفار.

(2) انظر المقاطع [2.3.1]، [3.3.3]، [5.1.3]، [1.4]، [5.1.4]. وردّ فيلار على نظرية ألتوسر حول التاريخ في أنّال (1973) ج 1، ص 165 إلى 198.

واحدة منها نجد أن مفاهيم الخط الأول محشورة في جانب ومفاهيم الخط الثاني في الجانب المقابل ونفهم لماذا تتجدّد المواجهة، مستعملة البراهين والأدلّة نفسها، بدون أدنى تقدم. السبب هو أننا لا نستطيع أن نضع مفهوم الحقيقة في أحد الخطين ولا في كليهما معاً، لأن المفهوم يتلوّن بلون مفاهيم الخط الذي نربط الحقيقة به. إذا وضعناه في خط اكتسى صبغة تجعل وجوده في الخط المقابل أمراً مستحيلاً.

نقترح أن نسمي الأول الخط **التاريخاني** والثاني الخط **الوضعاني**. إذا قلنا بالحقيقة حسب الوضعانيين نفيناها عن التاريخ كما يمارسه التاريخانيون، يعني حسب مفاهيم الخط الأول. وإذا قلنا بالحقيقة حسب التاريخانيين نفينا أن يكون تاريخ الوضعانيين (حسب مفاهيم الخط الثاني) تاريخاً. السؤال الملحّ ليس هو علاقة التاريخ بالحقيقة، لأن هذه الصيغة لا تفيد شيئاً ولا تنتج سوى البديهيات، بقدر ما هو سؤال موجه إمّا للتاريخاني وإمّا للوضعاني. كيف يحافظ الأول على **الحقيقة** في إطار تعريفاته للتاريخ وكيف يحافظ الثاني على **التاريخ** في إطار تعريفاته للحقيقة[1].

6.1.3 العرض

ذكرنا خطين متميّزين، يعني أننا اعتبرنا تطورَيْن متوازيين في الأفكار والمناهج. إلاّ أننا لا نريد إعادة تصنيف مدارس التأليف التاريخي [اللأسطوغرافيا] أو الاتجاهات المنهجية على أساس هذه الثنائية، كما لا نريد حصر الكلام في المعرفيات فقط لأننا أوضحنا ما في ذلك الحصر من شطط في نهاية الجزء الخامس [5.5.].

تمشياً مع حرصنا الدائم على عدم إبدال المؤرخ الحقيقي بآخر مثالي (كما يفعله المناطقة) فإننا نحتفظ دائماً بعنصر التطور والتغير حتى في عرضنا لهذه النقطة البالغة التجريد، وإلا كان علينا أن نقبل مسبقاً استنتاجات الوضعانية المنطقية (لا دخل ولا دور لمفهوم التاريخ في تعريف الحقيقة) أي وجب أن نقفل الفصل قبل أن نفتحه.

سنصف أولاً الموقف التاريخاني في مختلف صوره وعبر سائر مراحله، محاولين تحديد معنى هذه الكلمة الغامضة المائعة. ثم نتعرض ثانياً لنقد التاريخانية إما من جانب الفلاسفة وأنصار كلاميات التاريخ وإما من جانب المناطقة، وهنا نحاول تحديد مفهوم الوضعانية على اختلاف مذاهبها. وأخيراً نوضح الموقف الذي نتبنّاه في هذا الكتاب والذي يرتكز على تأرخة عملية المؤرخ نفسه، حرصاً منا على عدم إغماس المؤرخ في تاريخ وهمي وتذويب التاريخ - الوقائع في ذهنيات المؤرخ.

---

(1) هل التاريخانية تؤدّي حتماً إلى النسبية واللاّأدرية؟ وهل الوضعانية تقود حتماً إلى اختزال الزمان؟ أما مفهوم الموضوعية فقد يوجد في كلا الاتجاهين مع التلوّن بلون مفهوم الحقيقة الخاصة بكل اتجاه.

الفصل الثاني

التاريخانية ونقد المطلق

حتى تنزع من التقليد يـدك وتقف على أحوال
ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك.
ابن خلدون

6.2.1 ثورة في الفكر

كتب المؤرخ الألماني الكبير فريدريش **مينكه** (ت 1954) مؤلفاً جامعاً وصف فيه مراحل ما أسماه بالنزعة التاريخانية (**هيسطوريسموس**) التي تمثل في نظره «الشعور بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة» [1]. الكلمة من إبداع كارل فرنر سنة 1879 لتعريف فلسفة فيكو الذي أكّد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكون العالم التاريخي [5.3.3.2]. يقول مينكه إن هذه الفكرة غيرت مجرى التفكير البشري وكان بوركهارت قد أكد قبله: «لم يسبق أن حكم أحد، مثل ما نفعل اليوم، على الأفراد باعتبار سوابقهم والظروف التي أحاطت بحياتهم» (ص 238)، ويواصل قائلاً: «كما أننا لا نتذوق اليوم موسيقى اليونان فمن المحتمل جداً أن لا تتذوق إنسانية المستقبل موزارت **وبتهوفن**» (ص253). هل التفكير حسب هذه القواعد يمثل فعلاً ثورة؟ يكفي أن نعود إلى كتابات الهند، إلى حوليات الصين، إلى جل مؤلفات المسلمين والمسيحيين في القرون الماضية، لندرك أن الحس بالخصوصيات وبالتطور كان بالفعل ضعيفاً جدّاً. إن **التقليد**، كمنهج عام يتحكم في العقل والشعور والسلوك، هو وسيلة لمحو الفوارق والمميزات الناتجة عن تغير الأحوال وتعاقب الأزمنة. يعني التاريخ، في نطاق التقليد، الذكر والتذكير، أي الرجوع إلى الأصول، فتنحلّ الأخبار في أولياتها (عيونها) وتبدو النتيجة أقل أهمية /فائدة/ حقيقة من الأصل والمبدى. لنأخذ مثلاً الاشتقاق اللغوي: إذا كان الباحث يعتقد أن الكلمة تحتفظ عبر القرون وفي كل أشكالها الصرفية بمعناها الأصلي، فسيعتبر بالاستتباع أن الأمر كذلك بالنسبة للأفكار والعواطف والمواقف والأنظمة، وبالتالي لم يعد يهتم بمعرفة المتقدم والمتأخر إذ الحق حق في كل

(1) مينكه، **أصول التاريخانية** [1936]. في أصل الكلمة انظر كارلو أنطوني، **التاريخية** (هيسطوريسم) (جنيف، 1963).

زمان. **التقليد سرمدي / لازماني بالتعريف**. ربما كان لهذا الموقف مبرّر في فترة معينة من حياة البشر لكي يتخلص الفكر من التسيّب، قد يصح أنه لولا «التقليد» لبقي العقل البشري عاجزاً عن التمثّل والتذكّر، ولكن لا شك أن عملية التثبيت لم تلبث أن انقلبت إلى تصلب وتحجير وعاد من العسير، وأحياناً من المستحيل، الانفلات من عالم مسحور ينحلّ فيه باستمرار المتغير إلى ثابت والطريف إلى تالد. إذا لم نتصور جيداً هذا الوضع، حيث ينعدم مفهوم التطور ويفقد الزمان سماكته وثقله، نعجز عن فهم المقصود من عبارة «ثورة الفكر التاريخي» عند مينكه وأمثاله. عندما يقال لنا: النظر إلى كل شيء في إطار التطور الزماني ثورة حقيقية، قد نتساءل: وماذا كان قبلُ، أو لم يكن تاريخ وتطوّر؟ الواقع أن الحوادث كانت، تنفى إثر حدوثها، بمعنى أن خصوصيتها كانت تمحي في التوّ إذ لا يرى فيها إلا «الأصل» الذي لا يتغيّر.

بيد أن هذه الثورة الفكرية، رغم صعوبة تصورها الآن، قد حدثت بالفعل وقلبت رأساً على عقب العادات الفكرية لقسم كبير من الإنسانية العاقلة. لا يمكن العودة إلى الحالة التي سبقتها والانتقادات الموجهة إلى بعض نتائجها ترتكز، كما سنرى في الفصل اللاحق، على مكاسبها. النزعة التقليدية الجديدة هي في العمق مخالفة للتقليد الأول البسيط البريء، ومن ثمة تنشأ عدة شبهات. إذا كان التفكير في نطاق التاريخ والتطور يشكل ثورة مسّت عموم الناس، لماذا نقدّمها كنزعة، كمدرسة متميزة؟ ماذا يفصل أنصارها عن كافّة المؤرخين؟ هل يمكن للمرء أن يكون مؤرخاً دون أن يكون تاريخي النزعة؟ نقول إن ماكيافللي، فيكو، هردر، رانكه، هيغل، ماركس، ديلتاي، فرويد، كروتشه، غرامشي... أقطاب الاتجاه التاريخاني، ماذا يجمع بينهم ويميزهم عن غيرهم ممّن كتبوا دراسات تاريخية؟ نقول إن نيتشه من نقاد تلك النزعة ومع ذلك كتب في أصول الأخلاق، ما الفرق بين البحث في البدايات ووصف أنسابيات **(جينيالوجيا)** الأفكار؟ نقول إن ميشل فوكو بنيوي الاتجاه ومع ذلك كتب في حفريات المعرفة، ما الفرق بين تاريخ المفاهيم **وأرخيولوجيا المفاهيم**؟ إذا كان هذان المفكران يرفضان التاريخية كنزعة ماذا يقبلان منها كمنهج؟

يقول البعض: التاريخية **(هيسطوريسم)** شيء والتاريخانية **(هيسطوريسيسم)** شيء آخر. الأولى طريقة للبحث في حين أن الثانية تقرر حتمية التطور، تنفي حرية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلّه التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد، فهي بالتالي التربة التي تنبت كل أشكال الطغيان والتعصب، لكن هذه المقولات توجد كلياً أو جزئياً عند رجال الدين وعند الديمقراطيين، عند أتباع ماركس وأتباع كونت ودوركهيم. إذا قبلنا أنها تحدّد حقاً التاريخانية وإذا اعترفنا أنها توجد بقدر ما في مدارس شتى،

قلنا ضمنياً إن التاريخية كمنهج بحثي تؤدّي حتماً إلى التاريخانية كاتجاه فلسفي. هل هذا صحيح؟

نستطيع أن نقرّر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثّر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط ولكنه غامض. اكتشف التاريخ كعامل مستقلّ عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم اعتبر التاريخ قوة قاهرة تتحكم في مصير البشر فتعطّلت بحوث المؤرخين[1]. كيف حصل هذا الانعكاس (القلب) الجدلي؟ كيف تحّولت نظرية التاريخ من مفهوم إيجابي يساعد على البحث إلى مفهوم سلبي إحباطي يشلّ قدرات الباحثين؟ هذا هو لبّ المشكل المطروح هنا، ما هو الطريق الأنجع إلى توضيح جوانبه وربما التغلّب عليه؟ تبلورت فكرة التاريخ من خلال معارك متلاحقة ضد خصوم عدّة، يختلف الخصم من مرحلة إلى أخرى وباختلافه تتنوع مظاهر فكرة التاريخ نفسها، لا بد إذاً من عرض مراحل تكوين تلك الفكرة إذا أردنا أن نحددها تحديداً واقعياً. وهل كان ممكناً أن نعرف التاريخانية دون استحضار تاريخها؟[2].

6.2.2 التاريخ «موضوع» أو تاريخانية المؤرخ

نتطلق من قولة بوركهارت السالفة الذكر: أصبحنا لا نفهم أياً من شؤون الماضي - كلمة، فكرة، حكم، نظام، سلوك، إلخ - إلا إذا عدنا بذهننا إلى ظروف نشأته واستحضرنا **أسباب النزول** في المصطلح الإسلامي. هذا الموقف يبدو اليوم بديهياً، لكنه لم يكن كذلك قبل قرون قليلة، قبل الثورة الفكرية التي نتكلم عنها.

كيف حصلت؟ هذه نقطة اختلف فيها الدارسون. قال فريق إنها كانت **ثورة ضد الثورة**، أي رفضاً للثورة الفرنسية، لأصولها الفكرية والسياسية ولنتائجها القريبة والبعيدة. وقال فريق آخر إن القطيعة تحققت في القرن الثامن عشر في صورة ردّة على الفكر الكلاسيكي [أي ضد التقليد والاتّباع] كما هو واضح في مجال النقد الأدبي والفني وكذلك في الدراسات الدينية. وقال فريق ثالث إنها بدأت مع حركة الاصلاح في القرن السادس عشر والنقد الموجه إلى كنيسة روما[3]. وعند كل فريق تتغير بالطبع ملامح النزعة التاريخية بتغيير نقطة البدء.

---

(1) نعرف شكاوي المؤرخين المحترفين الذين يعيشون في أنظمة ديكتاتورية، يمينية أو يسارية.

(2) هانز غادامر، **مشكل الوعي التاريخي**، تـ. ف، (باريس 1963).

(3) باترفيلد؛ كاسيرر؛ ج. هوبرت (م. سا.).

جورج نادل «فلسفة التاريخ قبل التاريخانية»، **دراسات في فلسفة التاريخ (1965)**، ص 49 إلى 73.

جورج هوبرت «جذور التاريخانية في عهد النهضة»، ج 7، **تاريخ ونظرية**، (1965)، ص 48 إلى 60.

الواقـع أن هذه مراحل في اتجاه واحد يمثّل تحـرراً تدريجيـاً من المنطق التقليـدي المعادي لعينية (خصوصية) الأشياء وتطورها، علماً بأن المنظور التقليدي يشمل الفلسفة الكلاسيكية اليونانية ـ الرومانية والفكر المسيحي. نفهم كيف ساهمت الحملة ضـد تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في اكتشاف مفهوم التطور عن طريق تحقيق النصوص واستجلاء المعاني الأصلية للكلمات المستعملة في الطقوس. ونفهم كيف تعمّق هذا الحسّ بالتطور عن طريق نقد الأدب والفن الكلاسيكيين والتطلّع إلى تعبير مباشر عن عواطف الفرد وتجارب المجتمع. ونفهم أخيـراً كيف تُوِّجت هـذه الحركـة بنقد الـطوباويـات الراميـة إلى إعادة بنـاء النـظام الاجتماعي/ السياسي/ الأخلاقي/ التربوي على أساس قيم مجرّدة يحدّدها العقل السليم والطبيعة الفطرية. كل واحدة من هذه القفزات الفكرية مزدوجة الاتجاه جدلية البنية: جانب منها يعادي التطور وهو الإيمان بأن الحق في الأوليات، وجانب يشجّع على إدراك خصوصية الأحوال وتطورها. لنأخذ مثلاً الحركة البروتستانتية. كانت ترمي إلى إحياء المسيحية الأولى، قبل أن يلحقها التحريف على يد بابوية روما، ولكنها كانت في الوقت نفسه تشير، ربما بدون قصد، إلى تأثير الزمان في تنظيمات وتعاليم الكنيسة، بحيث المطالبة بالعـودة إلى المعنى الأول إقرار ضمني بأن الزمان يتحكمّ في كل التأويلات. كذا، كتابات القرن الثامن عشـر تحتوي على **مُثُل عليا** أخلاقية/ فكرية/ سياسية، على مقاييس توظّف لمحاكمة الحاضر الفاسد ولتمثّل مستقبل فـاضل زاهـر، لكن تلك الكتابـات تحتوي أيضـاً على مقارنـة بين مجتمعـات مختلفة، مـاضية أو حـاضرة، دانيـة أو قاصيـة، والمقـارنـة تكشف حتمـاً عن الخصوصيات وكذلك عن التحوّل والتطور[1].

ونلاحظ نفس التطور والإنجاز الفكريين في التأليف الإسلامي وإن توقف دون الوصول إلى غايته المنطقية. **نلامس** توجهاً تدريجياً نحو **موضعة** التاريخ في منهجية أسباب النزول والنقاش حولها بين الشيعة والسنّة، في آداب الرحلات، في الكتب المخصصة لطبقات الأمم والمقالات والملل والنحل، إلخ... انجاز توقف في الشرق بعد الحروب الصليبية وانهيار الدولة الفاطمية، وفي المغـرب بعد سقـوط الأندلس، وبقي منـه بقية في الشـرق الأقصى الإسلامي كما يدل على ذلك تكوين جمال الدين الأفغاني[2].

يبدو واضحاً إذاً أن الشرط لاكتشاف موضوعية التاريخ هو تجاوز حدود تقليد [سنة،

---

(1) فكرة ألحّ عليها كاسيرر في مواضع عدة من كتابه عن **فلسفة الأنوار**. ركز على دور بولينبروك، **رسائل في دراسة التاريخ (1735)**، فينكلمان، **تاريخ فنون العهد القديم (1764)**؛ ديفيد هيوم، **حوار عن الدين الفطري (1779)**؛ ديدرو، **تعقيب على أسفار بوغانفيل (1772)**.

(2) م. سا. (.2) ج 2، ص 427 إلى 430.

تراث] معين. في إطار التقليد الواحد يعاد دائماً المستجد إلى أصله لأنه يعتبر من البداية أنه **مثل**، صورة، انعكاس لفكرة معروفة، أما الحوادث الخارجية (**الأكزوطية**) ـ عجائب، غرائب، فرائد، بدائع ـ فهي مستجدّات حقاً لأنها لا تماثل، لا تحاكي المعروف، فتحافظ حتماً على صفتها الخارجية وتبقى بالتالي «موضوعية» أي موضوعة خارج الذات. في إطار التقليد الواحد لا خصوصية، لا عينية لأي حدث، وكذا لا تحوّل، لا تغيّر لأية فكرة معروفة. وبالمقابل، مجرّد الانتقال إلى تقليد آخر، غير مألوف، يكشف عن عينية كل حادثة وتطور كل نظام فكري أو اجتماعي [1]. يكتشف التاريخ باكتشاف الاختلاف والمغايرة: كان هذا درس هيرودوت أبو التاريخ، وكان الدرس يبقى **ملتصقاً** بالذهن البشري لولا أفلاطون الذي قضى على هيرودوت بنظرية **المُثُل**، أبدل الأرض بالسماء وشبّه الزمان بالكهف، فكان طبيعياً أن تصاحب العودة إلى الأرض ـ في أي ظرف كان ـ اكتشاف التاريخ من جديد. رفع الحجاب عن مجتمعات دارسة (يونان، روما، مصر الفرعونية، الهند السانسكريتية، فارس، إلخ..) وكذا عن أخرى نائية في أمريكا وأفريقيا. وحاول الباحثون فكّ ألغاز كتاباتها وفنونها وعقائدها ونظمها..، وكانت المحاولة تعني في حدّ ذاتها رفض إغراقها (أي المواضيع المدروسة) في المألوف والحكم عليها بمقياس العادة، رفض العملية البديهية التلقائية التي تأسّس بها/ عليها التقليد. لذا، عادى **التقليدُ** دائماً **الإغراب**، السياحة في الأرض وفي الزمان. إن الكتابات حول الشرق القديم أو المعاصر استُغلّت دائماً في أوروبا ضد الكنيسة.

أهم درس ممّا سبق هو أن التاريخ العام، بمعنى مجموع الحوادث المحفوظة عند مختلف شعوب المعمور، لا يمكن حشره في تقليد واحد، إحالته بكيفية طبيعية تلقائية إلى **عيون** واحدة. فإمّا أن الدارس يتماهى كلياً مع تقليده ولا يمكن أن يؤرخ فعلاً للغير[2]، وإمّا أنه يؤرخ لذلك الغير فيجهد لينفصل ـ موقتاً ـ عن تقليده. هناك واقع لا فائدة في إنكاره وهو استعصاء التاريخ العام على من يريد ترجمته إلى تقليد واحد، فقبول هذا الواقع، الاستعداد النفسي لإصغاء إلى تقاليد «منكرة»، هو ما يسمى بالموضوعية. فهذه تمثّل الوجه الآخر **لموضعة** التاريخ المحفوظ[3]. اندمج التاريخ لقرون عديدة في علم الكلام، فكان من الطبيعي أن يتحرّر منه، أن يستقلّ عنه، لتتحقق الثورة الفكرية التي نحن بصدد وصف

---

(1) أمر واضح في الجدال بين المسلمين والنصارى أو اليهود. مفهوم **التحريف** تاريخي بالدرجة الأولى.

(2) انظر البيروني، مقدمة **كتاب تاريخ الهند**. ط سخاو 1887.

(3) موضوعية المؤرخ استعداد نفسي واختيار فكري، فهي سابقة على موضوعية (مادية) الشواهد. من هنا اختلاف مفهومي الموضوعية والوضعانية. قد يكون الباحث موضوعياً حتى في العهود السابقة على اكتشاف الشواهد المادية، فيكون موضوعياً غير وضعاني، وقد يكون لا يتعدى فحص الشواهد، فيكون وضعانياً ومع ذلك قد يحيد عن الموضوعية (أمثلة كثيرة في تاريخ المغرب المكتوب أيام الاستعمار).

معالمها، ليس على مستوى العقيدة بل على مستوى المنهج. لا يقول المؤرخ: هذا التقليد أفضل من ذاك، وإن جرى مثل هذا القول أحياناً أثناء سجال ساخن، بل يقول فقط: واجب عليَّ أن أنصت لكل تقليد على حدة، مستقلاً عما سواه، وبخاصة عن تقليدي أنا المؤرخ. هذا هو درس كتاب عهد النهضة (جان بودان واتيان باسكيه) وفلاسفة القرن الثامن عشر (مونتسكيو وهردر).

أُهمل هذا الدرس لعدة سنوات إذ انحصر همّ الباحثين في السجال بين أنصار وأعداء الثورة الفرنسية، فكان من المفيد، بل من الضروري، البحث عن الجذور البعيدة وإعادة الاعتبار إلى أولئك المفكرين الذين أرسوا قواعد الفكر التاريخي. لكن لا يجب المبالغة في هذا الاتجاه وجعل القارىء يظن أن التاريخانية كانت موجودة بكل مقوماتها قبل القرن التاسع عشر. إن مفهوم التاريخ، رغم كل ما قيل، لم يكن الأساس في تفكير مصلحي عهد النهضة وفلاسفة التنوير. كان هؤلاء يؤمنون بحق مطلق ويدافعون عن حقائق وقيم صالحة لكل زمان ومكان، يرفعون شعار التعدّدية والموضوعية لإضعاف الخصم (كنيسة روما) دون أن يتصوروا أبداً أن النقد نفسه قد يوجه إليهم يوماً ما. لم يدركوا قط أن التقليد هو أيضاً جزء من التاريخ وله بذلك موضوعيته. تبدأ الثورة الفكرية الحقة، تلك التي يعنيها مينكه وغيره، مع نقد فلسفة الثورة الفرنسية[1].

يمثل روسو الديكارتية في حقل الاجتماعيات. يريد إعادة بناء المجتمع، كما أراد ديكارت إعادة بناء العقل، انطلاقاً من مسلّمات بديهية قطعية. أولها أن الفرد حرّ عاقل، وأنه يتعاقد طبيعياً مع أمثاله لتأسيس نظام اجتماعي يحفظ لكل عضو مشارك فيه الحقوق التي كان يتمتع بها من قبل. هذا هو البند الأساس في العقد، هو الأصل والمقياس، به يحكم على كل نظام قائم بالصحة أو البطلان، به يبدأ التاريخ الحق. وهكذا يلغى من سجل الإنسانية القسم الأوفر من أخبار الماضي، صحيح أن هذه النظرة العقلانية المتطرفة خاصة بِروسو، لم يشاركه فيها جميع فلاسفة التنوير، لكن نلاحظ أن فولتير، الذي نقد روسو من هذه الوجهة، يصل بطريق مختلف إلى الغاية نفسها. فولتير هو الرجل الذي أشاع فكرة العهد الوسيط كعهد ظلم وظلام، هو الذي استهزأ بمونتسكيو لأنه سوّد بدون أي هدف إصلاحي صفحات وصفحات عن القانون الفيودالي الجرماني، هو الذي قال إن على المؤرخ أن لا يهتمّ إلا بالأحداث الدّالة على إنسانية وعقلانية بني آدم وأن يهمل كل ما يدل على حماقاتهم وجهالتهم... كتب فولتير، عكس روسو، كتباً في التاريخ، ولكن تاريخه مهلهل، غير سميك ولا عميق، والسبب في هلهلة ما كتب بصفته مؤرخاً هو الحكم الذي أصدره مسبقاً كفيلسوف

(1) برنار غروْتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية (باريس، 1956).

مصلح. عندما يتعلق الأمر بهدم نظام وإبداله بآخر، لا يهمّ أن ننطلق من عقلانية روسو أو أخلاقية فولتير إذ، في كلا المنظورين، يفقد التاريخ ثقله وتماسكه. من يقول بلا عقلانية أو بلا أخلاقية هذا النظام أو ذاك، يقول بالضرورة إن التاريخ متقطّع مهلهل إذ يؤمن أنه يستطيع محوه بجرّة قلم وبأغلبية صوت. بالنسبة إليه مفهوم الحقوق التاريخية متناقض في ذاته، لا يستقيم عقلاً ولا يقوم فعلاً.

تتلخص الثورة التاريخانية في نفي هذا المنظور الانتقائي. هل يصحّ أن نلغي من سجّل الماضي فترات كاملة بدعوى أنها، في نظرنا، سخيفة أو جاهلة؟ هل يصح أن نفرّق بين تاريخ شريف (يصوّر تقدم الإنسانية العاقلة) وتاريخ حقير دنيء (يصف أحوال إنسانية همجية)؟ هل يصح أن نتصور أن تقليداً ما، أي تاريخ جماعة معينة، باهت منخور إلى حدّ أنه ينهار بمجرد أن يحكم ببطلانه فرد أو جمع قليل من الأفراد؟ هذه تساؤلات طرحها خصوم الإصلاح الذين حكموا مسبقاً بحتمية فشل الثورة[1]، بيد أنهم، رغم أو بسبب اختياراتهم المحافظة، أثاروا قضية بالغة الخطورة ألمحنا إليها في المقطع [5.4.2] هل التاريخ تاريخ في كل لحظة من لحظاته أم هو تاريخ في لحظة معينة واحدة، الأخيرة مثلاً؟ إذا كانت الأولى كيف يستطيع المؤرخ، الذي يعيش حتماً في لحظة خاصة، أن يفهم سائر اللحظات على الوجه الصحيح؟ وإذا كانت الثانية، يستطيع أن يفهم الأخيرة وبالتالي التاريخ كله، لأنه يعيش فيها، لكن سينظر بالضرورة إلى اللحظات السابقة على أنها مجرّد تمهيد وتخطيط. كان جواب التاريخانيين الأوّل، أعداء الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير، من الإطلاق والصرامة إلى حدّ التبسيط والاجحاف. لم يتعمّقوا في المسألة وسلّموا بأن المؤرخ يستطيع أن يدرك مباشرة وبداهة كل فترة من فترات الماضي. وهذا هو مضمون عبارة رانكه الشهيرة: «كل حقبة من التاريخ هي في جوار الله، قيمتها في ذاتها وليس في ما ترتب عنها». (1854)، فكرة صاغها باترفيل هكذا: «لنتصور، يوم الحشر، كل الأجيال واقفةً تحت نظر خالقها، فلا ميزة يومذاك لجيل على آخر». (ص 107). كل الأزمنة متساوية من منظور الأزل، كل الحقائق الآنية تعكس بالقدر نفسه الحق المطلق. إذا ما حصل تفاوت بين الأزمنة أو بين الحقائق الآنية، فلا أزل ولا حق مطلق. يبدو الموقف التاريخاني وكأنه مجرد تكريس للتقليد، لكن عند التحقيق يتّضح أن الأمر ليس كذلك: إن التساوي بين الحقب لا يحصل إلا في منظور الخالق، فهل يجرؤ المؤرخ ويدّعي أنه يرى الماضي من نفس المنظور؟ في هذه النقطة بالذات تكمن كل الشبهات. واضح أن المرء يستطيع أن ينطلق من قولة رانكة وينتهي إلى موقف فولتير، الفرق الوحيد هو أنه سيحكم حكماً إيجابياً على كل الحقب عوض أن يحكم إيجابياً على بعضها

(1) برك الانجليزي، فيخته الألماني، دي مستر وبونالد الفرنسيان. لخّص تين آراءهم في الجزء الأول من كتابه أصول فرنسا المعاصرة.

وسلبياً على بعضها الآخر. لذا، تفرّعت التاريخانية، على مستوى الاختيار الفلسفي، إلى اتّجاهين: الأول تقليدي ديني وأحياناً غنوصي يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطّلع على أسرار الكون، والثاني إنسي دنيوي موضوعي يقول فيه المؤرخ ما يستطيع أن يقوله مخلوق محدود القدرات. وهكذا يجوز أن نقول إن التاريخانية بفرعَيْها كانت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي. من يقول إنها تُؤلّه التاريخ ينسى أنها في الوقت نفسه تنزّل التاريخ من السماء إلى الأرض. تبدو وكأنها تقول مع رانكه بالكشف وفتق حجب الغيب، لكنها تقول، وبالعبارات نفسها، مع فوستل وديلتاي إن الإنسان لا يتخلّص أبداً من قيود الزمان.

هذا فيما يتعلق بالمفكرين عامّة، أما المؤرخون المحترفون فإن ما غيّر منظورهم تغييراً تاماً هو الجانب المنهجي. نقرأ اليوم كتابات فولتير التاريخانية فندرك أنها سطحية، أقرب إلى رسائل فلسفية، توظف لأغراضها الدعائية وقائع الماضي، منها إلى دراسات تاريخية حقيقية. نشعر أنه يحوم فوق الأحداث ولا يراها أبداً في أعيانها، بل يراها دائماً كأمثلة على فكرٍ ومفاهيم، كل ذلك اعتباراً لأن التاريخ المفيد هو الذي يهمل خرافات العجائز ويقتصر على وصف تقدم الإنسانية نحو كمال العقل. نقول اليوم إن مثل هذا الموقف ينافي الفكر التاريخي رغم أنه كان في وقته حافزاً على استقصاء الأخبار وعلى النظر فيها. نقول اليوم إن المرء لا يكسب الحس بالتاريخ إلّا إذا رفض الحكم المسبق وتحاشى أخذ الحقبة التي يعيش فيها مقياساً للحكم على باقي الحقب، إلّا إذا اجتهد لإدراك عينية، خصوصية كل حقبة. وهذا يعيد الاعتبار إلى عمل المفتّشين على دقائق الأخبار، ذلك العمل الشاق الذي خطا خطوات كبيرة في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر قبل أن تنال من سمعته سخرية فولتير وزملائه. في هذا الإطار نفهم مغزى كلام رانكه: «لقد ادّعى البعض أن التاريخ محكمة الماضي ومدرسة الحاضر لتنتفع به أجيال المستقبل. إن عملي هذا لا يتطلّع إلى تحقيق مثل هذه الأهداف السامية وإنما يرمي فقط إلى وصف حوادث الماضي كما حدثت فعلاً (1824)». إذا لم نضع هذه العبارة مقابل ما دعا إليه بولينجبروك، فولتير، جيبون وحتى مونتسيكو، الذين لم يفصلوا التاريخ عن الأخلاق والفلسفة وإن فصلوه عن الدين وعلم الكلام، إذا لم نتذكّر استهزاءهم بالبحّاثين جمّاعي الدقائق والجزئيات والرافضين لأية فكرة عامّة، لا نفهم لماذا أخذها المؤرخون المحترفون دستوراً لهم ووضعوها في مرتبة يمين ابقراط بالنسبة للأطباء. كما لو كان رانكه يؤكد لهم: اجتهدوا وابحثوا في الجزئيات مهما دقّت وبدت تافهة، كلها داخلة في خطّة خفية. هذه عودة إلى موقف تقليدي، لا شك، ولكن في ظروف ملائمة جداً لازدهار البحث الموثّق. أمام هجمة أنصار الثورة الديمقراطية، فتحت الكنائس، وعلى رأسها كنيسة روما، والأديرة وقصور النبلاء خزاناتها بغية الدفاع عن حقوقهم المادية والأدبية، وانفسح بذلك المجال «لإحياء الماضي» حسب عبارة ميشْله، ولا أدل على ذلك من الازدهار الهائل الذي عرفه تأليف

القصص التاريخي في كل البلاد الأوروبية أثناء العهد الرومانسي[1].

تشير كل هذه التطورات إلى أمر واحد: الاقتناع بموضوعية التاريخ، أي باستعصائه على ذاتية الباحث. إن أخبار كل حقبة، مهما بدت لنا تافهة سخيفة منكرة، هي في كل الأحوال خارجية عنا، غير منقادة لنا، غير متأثرة بحكمنا الشخصي عليها. تمثّل وحدة متماسكة ـ اللغة موافقة للفكر، اللّباس للتصرف، السلاح للحياة الاجتماعية، الخ. ـ. ، لا بد إذاً إما من الإمساك عن الكلام في شأنها وإما من البحث عن كل ظاهرة من ظواهرها، لا الاكتفاء بالبحث عن بعضها وتخيّل الباقي. وعند اكتمال الصورة، ولو نسبياً، يعود من العبث الحكم عليها بغير مقاييسها. التاريخ شأن موضوعي لأنه خارج ذات الباحث، والباحث يكون موضوعياً بقدر ما يقدّم منطق ما يدرس على منطقه هو. لذا، قيل إن المؤرخ، إذ يؤرخ، لا ينتمي إلى بلد بعينه ولا إلى وطن بعينه، أي إنه يتعمّد عدم الانتماء[2].

على مستوى المنهج لا فرق بين رانكه، الذي ينعت بالتاريخاني، وفوستل الذي ينعت بالوضعاني، وأكتن الذي ينعت بالليبرالي. هؤلاء أعلام التاريخ النقدي الاحترافي، يهتمّون بالجزئيات، بالأحداث في أعيانها وليس في عيونها، يخضعون لمنطق الحقبة المدروسة، يتحاشون الأحكام الشخصية (أثناء البحث)، يعترفون بحدود المعرفة التاريخية في إطارها البشري، يلحّون على خصوصية تطور كلٍّ من الأوضاع. أين توجد نقطة الاختلاف بينهم؟ في المغزى والقصد. التاريخاني هو من يدعي أنه يدرك مباشرة غاية التاريخ في عملية ذهنية تشبه الكشف، في حين أن الوضعاني لا يفترض أي مغزى ويقول إن هدف التاريخ هو معرفة التاريخ، أمّا الليبرالي فإنه يؤمن أن موضوعيته، أثناء البحث، لا تمنعه في آخر المطاف من إصدار حكم أخلاقي على حوادث الماضي[3]. يمكن القول من هذه الزاوية إن كل مؤرخ محترف هو وليد الثورة الفكرية التي ردّت الاعتبار إلى التاريخ بنقد عقلانية القرن الثامن عشر[4]. أجمع المؤرخون المحترفون، ولا يزالون، على الجانب المنهجي من التاريخانية،

---

(1) نذكر من المؤلفين في هذا الفن والتر سكوت، كلايست، بالزاك ودوما، مانزوني، بوشكين. .

(2) قد يقال: أو لم يكن تاقيت موضوعياً في كلامه عن الجرمان، وفولتير عن الروس والترك، والسنيون من المسلمين عن الشيعة، إلخ؟ يجب الانتباه إلى أن موضوعية هؤلاء كانت تخفي نقداً مبطناً لمجتمعاتهم. الموضوعية التي نعني هنا لا تحتاج إلى الثورة على المجتمع الأصلي بل تتطلب فقط الانفصال الموقت عن الذات. رانكه بروتستاني، بروسي، محافظ، ومع ذلك كتب بموضوعية حول البابوية، حول الأتراك، حول الانجليز، إلخ . .

(3) باترفيلد، ص 86 إلى 95 (مسألة علاقة أكتن برانكه).

(4) في إطار التأليف الإسلامي لا يسع المؤرخ المحترف، رغم ميوله الشخصية، إلا أن يكون بجانب مدرسة الأثر وضد القائلين بالرأي.

بحيث لا يتصوّرون عملاً تاريخياً حقيقياً إلاّ في حدود ذلك المنهج وحسب شروطه. ما هو الجانب الذي يرفضونه عادة والذي ميّز التاريخيانية كعقيدة وكاختيار فلسفي؟ النقطة العويصة هنا هي التالية: هل موضعة التاريخ تقود حتماً إلى تأليهه أم لا؟ بعبارة أخرى، هل كل مؤرخ تاريخاني الاختيار حتى وإن ادّعى العكس على مستوى المنهج؟.

6.2.3 الغاية أو تاريخانية الفيلسوف

البحث الذي يقوم به المؤرخ المحترف يبقى، على دقّته وتقنيته، برّانياً عن الإنسان لأنه يدرس التاريخ كموضوع، كجسد جامد. قلنا إن هذا هو المكسب المجمع عليه في ما سمي بثورة النزعة التاريخية، لكن التاريخاني يقول ويؤكد: هذه خطوة أولى فقط يجب أن تتبعها خطوة ثانية وإلاّ بقيت عقيمة. بعد وصف التاريخ كمادّة يأتي دور **التضمين**، أي الإدراك، الكشف عن المغزى، تحويل البرّاني إلى جوّاني حتى يصبح المدروس جزءاً من ذات الدارس، وإلا ما كان إدراك ولا تاريخ وإنما مجرد جمع وتصنيف للمادّيات. الفهم لا يتمّ إلاّ في إطار تلك العملية المتواصلة التي تمكّن البشرية من تعميق وعيها بنفسها، لأن المعنى الذي يجب إدراكه هو في الحقيقة حاضر مسبقاً باعتبار أن ذهن المؤرخ ليس سوى محصلة كل التطورات التاريخية، وعى أو لم يعِ بها المؤرخ، والوعي بها هو بالضبط الإدراك والفهم، وبالفهم (الإدراك، التحصيل، الإحياء، التحريك، إلخ..) يستطيع المؤرخ في آن أن يربط الأحداث فيما بينها وأن يتمثّل كل حدث على حدة. أما التساؤلات حول هاتين النقطتين (الربط والتعيين) التي تطفح بها كتابات المنهاجيين والمعرفيين، فإنها تبدو غير وجيهة للتاريخاني؛ يرى أنها تُصوّر ما يجري في ذهن المؤرخ على غير صورته الحقيقية إذ تغفل النقطة الجوهرية وهي أن التاريخ لا يكون تاريخاً إلا بعد أن يُحال إلى مفهوم، والمفهوم، في ذهن المؤرخ، شأن خارجي وذاتي في آن، سلسلة أحداث مترابطة وكلها حاضرة، فيستطيع الذهن أن يميز كل حدث كحلقة ضمن سلسلة. إذا لم يتحقق التمثل على هذه الصورة لا يكون تاريخ وإنما وصف لأشياء متناثرة، أي علم موضوعي للمادّيات[1].

لا يدعي التاريخاني أن هذه عملية خاصة به وحده، بل يقول إنها تحصل كلما فهم المؤرخ ما يدرس وفهم منطق ما يفعل. هذا بوركهارت، الذي أخذ عن رانكه المنهج دون الفلسفة، يكتب: «كل منّا يظن أن زمانه يتوّج ويلخّص كل الحقب السابقة في حين أنه ليس

(1) نفهم كيف ساعدت التاريخانية في نشأة العلوم الاجتماعية، بالكشف عن التاريخ كموضوع وكنسق، وكيف فندتها في فترة لاحقة بطرح قضية المغزى والمقصد. العلوم الاجتماعية تصف وتصنف لاظهار التواتر والاطراد وبذلك تمهد الطريق للعمل والإنجاز، لكنها لا تعنى بالغاية ولا تعين على الفهم.

سوى إحدى الموجات المتدفّقة عبر القرون». (ص 286). نسبية يتشبّع بها كل من يدرس التاريخ الثقافي بما يحوي من قيم متناقضة، إلا أن كروتشه يرى فيها دليلاً على أن المؤرخ السويسري لم يفهم حقيقة صناعته وبالتالي لم يدرك كنه موقف رانكه. يقول: «ألغى [بوركهارت] التاريخ كسلسلة متواصلة من الأعمال المتجددة وتصوّرَه على شكل عودة دورية لأنماط قارة، لكن هذا التصور ينفي التاريخ نهائياً إذ التاريخ تاريخ لأنه لا يعود ولأن كل عمل فيه يتميّز بخصوصية ذاتية». (97) بيد أن الموقف الذي يحيل عليه كروتشه لم يكن بذلك الوضوح عند رانكه وأقرانه، لم يحرّر ويدقّق إلا بعد قرن من التمحيص، بعد أن أفرز ديلتاي مسلمات هيغل ورانكه وبعد أن شرح كروتشه تحليلات ديلتاي. وهذا التطور نفسه، هذا الاسترسال في الدقة والاتضاح، يرى فيه التاريخاني حجة قوية لصالح موقفه، تدلّ على أن التاريخانية ليست إحدى الفلسفات والنظريات بل إنها منطق التاريخ إذ ـ يعي ـ نفسه، مرحلة تتوّج مراحل سابقة، مكسب يغني مكاسب أخرى مثل إبداع الرموز واختراع الحروف وتسجيل الأخبار والنظر فيها واستخراج العبر منها. . ويستخلص التاريخاني: إمّا اعتبار التاريخ كمفهوم والوعي بذلك هو التاريخانية، لا أكثر ولا أقل، وأما نفي التاريخانية وبالتالي نفي التاريخ والاكتفاء بالوصف دون الاهتمام بالمغزى.

يبدو واضحاً أن لا اتّفاق، في هذه النقطة، بين التاريخاني والوضعاني. كلاهما يستعمل الكلمات نفسها (تاريخ، موضوع، ذات، غاية، قانون، حتمية، حرية. .) ويعطيها معنى ينغلق على الآخر. فلا عجب إذا تعذّر التفاهم بينهما وأدّى دائماً النقاش بينهما إلى حوار بين طرشان.

سبق أن أشرنا [5.4.2] إلى وجود تصورين لتحقيق الغاية في التاريخ: الأول تراكمي عند غالب كتاب القرن الثامن عشر، والثاني تجسيدي. لا جدال في أن التاريخانية كمنهج دراسي قد توافق كل واحد منهما، ونرى بالفعل كونت الوضعاني، تلميذ كوندورسه، يلتقي في نقاط عديدة مع ماركس تلميذ هيغل التاريخاني، لقاء يتسبّب عادة في شبهات كثيرة. غير أن التاريخانية كفلسفة لا تحتمل إلاّ التصور الثاني لأنها نشأت أصلاً على أساس تفنيد الأول. لذا، تتّفق مع المنظور التقليدي، والمسيحي بخاصة، وهذا ما حاول أن يوضّحه كارل لوفيت من خلال جرد الاسطوغرافيا [.3.1]. كان الدارسون قد نبّهوا إلى الجانب الثيولوجي في كتابات هيغل الشاب وبيّنوا علاقة مفهوم الجدل والوساطة عنده بمفهوم التجسيد في كلاميات النصارى، كما نبّه آخرون على أن ديلتاي اشتهر أول ما اشتهر بتحليلاته لتلك الكتابات الهيغلية بالذات في الوقت الذي كان متأثّراً (أي ديلتاي) بمتكلم معاصر لهيغل هو شلاير ماخر، وأن منهجيته هي في أساسها تأويلية (كيف يُفهم الأمر الإلهي عبر تجسيداته

في الزمان). يضع ديلتاي، بعبارات تكاد تكون ثيولوجية، التاريخ كماديات، كجسديات خاضعة لقوانين مطردة وبالتالي قابلة لمنطق التفسير، ثم يضع التاريخ كروح يدرك فقط بالذوق والتجربة والمعاناة. روح التاريخ (غايته، معناه، مغزاه، مقصده، إلخ) مجسّد في كل حقبة وفي كل حادثة. جسد الحادثة يجب أن يدرس بدقة وأمانة، جسد الحقبة موضوع لا يتخيّله المؤرخ وإنما يجهد ويثابر كيما يتمثّله على وجه يقارب الواقع، ولكن في كل الأحوال الوصف غير الفهم والتفسير غير التأويل. مادّة الوصف والتفسير تتنوّع وتختلف فيما حاصل التأويل، المفهوم الذي يدركه الباحث، واحد يتجدّد دون ما تغيير لأنه روحي الطبيعة (ص 178).

هنا نقف في مفترق الطرق، في نقطة **الانعكاس** الجدلي حيث تكمن قوة وضعف النظرية التاريخانية. انطلاقاً من التحليلات نفسها قد نتّجه إلى نسبية تامة مطلقة وبالتالي إلى تفتيت التاريخ فيسهل على الخصوم نقد التاريخانية وإحياء فلسفة أصولية ما ورائية، وقد نتّجه نحو المطلق ـ داخل ـ التاريخ، المطلق ـ في ـ الزمان، فنحاذي إن لم نقتحم ميدان الكلاميات. والاتجاهان معاً موجودان عند ديلتاي. يقول: «كل شيء نسبي، الروح وحده مطلق يتجلّى في الكون كله، وحتى الروح لا يمكننا أن ندركه دفعةً واحدة وعلى صورة تامّة، ندرك منه كل مرة صورة جزئية تكون قد أدّت مهمتها إذا ما استجابت لحاجيات العصر». (ذكره لوفيت ص 159). المعنى واضح، هذا ما نظن عند القراءة الأولى، ولوفيت نفسه يسوق الفقرة على أنها تعبير دقيق وشامل للبّ التاريخانية: كل حقيقة هي مغزى الزمان الحاضر، الحاضر هو الذي يعطي للماضي معناه الحقيقي، التاريخ هو وحده المطلق، الحقيقة دائماً تاريخية أي منوطة بالزمان. لكن هذه النسبية (العادية) ليست وقفاً على التاريخانية، بل هي أكثر اتصالاً بتصورات فلاسفة التنوير وبعض الكتاب الكاثوليكيين. لا بد أن يكون في مقال ديلتاي معنى آخر، لذا تكلمنا على نقطة انعكاس تفهم في ضوء التطورية أو في ضوء التجسيد. أصل الشبهة هو بالطبع مفهوم الزمان، وبخاصة مفهوم الحاضر. إن مفهوم **التقدم** في فلسفة التنوير لم يعد أن كان عبارة علمانية على مفهوم الرعاية الربانية في الكلاميات المسيحية[1]، فكيفما نظرنا إلى عملية تكوين الفكر التاريخاني، لا يسعنا إلّا القول إنها ورثت المفهومين معاً. صحيح أنها، كما أوضحنا، تعطي للزمان ثقلاً وسماكة وموضوعية لا نجدها في الاتجاهين السابقين، لكن، كل هذا، داخل أم خارج وعي الإنسان؟ هنا بالضبط نقطة الانعكاس.

إذا كان التاريخ تاريخاً في كل لحظة وفي كل حقبة (مسلمة رانكه والتاريخانية الأولى)،

---

(1) قارن: «إن الهدف الحقيقي من تأليف هذا الملخص ليس عرض توالي الأزمنة، بل جعلكم تتأملون داخل تعاقب القرون سنّة شعب الله» (بوسويه، مقدمة)؛ «إن الإنسان يخطو خطوات، يتقدّم منفّذاً لخطّة لم يرسمها، بل لم يعرفها أصلاً، ينجز بذكاء وحرية، عملاً ليس من اختياره». (غيزو ص 239).

إذا كان الروح واحداً عبر تجسيدات مختلفة متوالية (خلاصة ديلتاي والتاريخانية الثانية)، فلا غرابة إذا قال بعض التاريخانيين إن التاريخ (مفهوماً، روحاً) يتجسّد (يحلّ) في رجل، في دولة، في ثقافة[1]. لقد لاحظنا في الفصل المخصص للمبحثة [5.2.2.4] أن المؤرخ المحترف لا يتمثّلها إلا بعد أن يتصوّر مسبقاً وحدة إنتسابية [5.2.5.2]، وهذا أمر عام يهمّ المؤرخ كمؤرخ، فأين يفترق إذاً الوضعاني عن التاريخاني؟ أين ينتهي المنهج المتّفق عليه وتبدأ الفلسفة المختلف فيها؟ إن الوضعاني الوفي لمبادئه يرفض كل تألفة مهما كان نوعها، ولا يكتب إلا تقارير حول «حالة البحث» فيصل إلى القول بتفتّت وبعثرة الحوادث، والوضعاني الذي يؤلف ويتأنّق في التألفة فإنه يعارض مبادئه ويقف ضمنياً على أرضية خصمه. أما التاريخاني فإنه يقول بالتألفة بل يذهب إلى حدّ التأكيد مع ديلتاي أن التاريخ يتجسّد دائماً في بطل وأن أعلى درجات التأليف هي السيرة. عندئذ يبدو قوله وكأنه مجرد إحياء للتقليد بل للكلاميات، لكن التاريخانية المنطقية إنما جاءت كحصيلة إشكالية معرفية، كجواب على سؤال كانطي: ما هي حدود المعرفة التاريخية؟ إذا تتبّعنا التحليل السابق حول الفهم وحلول التاريخ مفهوماً في ذهن المؤرخ - إذ - يدرك، «م» في اصطلاحنا [6.4.1][2]، أمكن أن نستنتج أن معرفة «م» مطلقة ومحدودة في آن: مطلقة إذ لا يوجد مُدْرك خارجها، الماديات خارجية، كثيرة ومبعثرة، لكن مغزاها الوحيد حاضر في ذهن «م»؛ ومحدودة لأنها تجري، ولا يمكن أن تجري، إلا داخل الزمان. نقطة الانعكاس هي: أين يوجد «م»؟ في زمان مستقرّ، في حاضر سرمدي، في مقعد الأزل أم لا؟ ماذا تعني بالضبط النسبية المطلقة (أو المطلق المحدود) التي يقول بها التاريخانيون؟ هل تعني أن المطلق يتجسّد فعلاً في الزمان وهذه عقيدة لا يمكن الاستدلال عليها، أم تعني فقط أن التاريخ مفهوم بشري ولا يمكن أن يكون إلّا بشرياً، وهذا موقف قريب مما يقول به الوضعانيون؟ يرى البعض أن التاريخاني يناقض نفسه دون أن يعني بذلك [ليوستراوس ص 40]. لماذا لا نقول ان التناقض إن صحّ، هو انعكاس للواقع نفسه. ينبّه التاريخاني أن من يقول (كل حقيقة في التاريخ) ومن يقول (الحقيقة الحقّة خارج التاريخ) ينتميان إلى التاريخ نفسه، كلام كل واحد منهما نسبي ومطلق في آن. ما لا يمكن إنكاره هو أن التاريخاني طرح قضية فلسفية وراح يبحث عن الجواب في التاريخ: تجاوز بذلك حدود صناعة المؤرخ فأثار نقمة الوضعانيين، ولم يأت بنتيجة مقنعة فأغضب الفلاسفة. إزاء هذا النقد المزدوج اختار بعض التاريخانيين أن يؤولوا مقالتهم تأويلاً لا ادرياً فأرضوا الوضعانيين ولكن سقطوا في تناقض منطقي، واختار البعض تأويلها «كلامياً» فحافظوا

(1) من هنا القول إن التاريخانية تبرر نظرياً كل أنواع الطغيان والحجر [6.3.3].

(2) نذكر أن «م» في اصطلاحنا ليس كل من يكتب في التاريخيات بقدر ما هو المؤرخ الواعي بتاريخيته هو، بموقفه إزاء الزمان. [6.3.7].

على المنطق والانسجام ولكنهم انحازوا كلياً إلى التقليد. مهما يكن من اختيار التاريخاني الفرد، يبقى السؤال الأصلي، المثير المقلق، مطروحاً على الجميع: أين مغزى التاريخ إن لم يكن داخل التاريخ؟

6.2.4 القصد أو تاريخانية البطل

ألحّ كثير من الدارسين على علاقة التاريخانية بالقصد في الأعمال البشرية، وربط بعضهم هذه البراغماتية بالنسبية والتبريرية. في الواقع علاقة مفهومي التاريخ والقصد أعمق من ذلك بكثير[1]. لنعد إلى مفهوم القانون المطرد، كيف يفهمه كل من التاريخاني والوضعاني؟ يكتسي مفهوم القانون (أو الناموس) ثلاث صور:

(1) صورة العلاقة الضرورية المطردة بين ظاهرتين أو أكثر، ومثل هذا القانون الاستقرائي يوجد في الاجتماعيات أو النفسانيات، لكن بما أنه غير خاص بالبشر ولا بفترة دون أخرى فإنه غير تاريخي بالتعريف؛

(2) صورة سلسلة متواترة من مراحل التطور في كل مجتمع، كما عند ابن خلدون وفيكو وكونت وماركس، هذا التصور مرتبط بموضوعية الحقبة (المرحلة) في إطار تقويم واحد [5.2.4.5]، وواضح أنه غير خاص بالتاريخانية؛

(3) صورة التجربة المتواترة، أي القانون الذي يتكرّس أثناء التاريخ بسبب الاعتبار والتمثّل والتقليد، وهذا التصور هو الذي يهمنا بخاصة[2].

لننظر في النسق التالي: يتمعّن بوليب في أخبار اليونان والرومان ويسجل تماثلات وتوافقات يعتقد أنها تشكل دروساً مفيدة لكل رجل دولة في المستقبل، يأتي بعده تيت ـ ليف فيؤلف تاريخ روما في ضوء هذه الاستنتاجات، ثم يأتي ماكيافللي فيعمم دروس تيت ـ ليف وبعده مونتسكيو وأخيراً المفكرون الألمان الذين درسوا علاقة الدولة بالتاريخ[3]. ضمن هذا

---

(1) في المقدمة فصل مهمّ وغامض، لا يوجد في كل الطبعات، تحت عنوان «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتمّ بالفكر»، يقول فيه ابن خلدون: «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع؛ فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بدّ من التفطّن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلّا ثانياً عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً. . فإذا انتهى إلى آخر المبادىء. . وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله. . » (ص 838 إلى 839).

(2) انظر ازدواجية كلمة تقليد: التقليد بمعنى التشبّه هو أصل التقليد بمعنى الإرث والتراث. نفس الملاحظة بالنسبة لكلمة سنّة.

(3) مينكه، مذهب مصلحة الدولة في التاريخ الحديث (1924).

النسق نرى كيف تزيد الثوابت اتّضاحاً ودقّة مرحلة بعد مرحلة. ما كان في البداية مجرد مصادفة واتفاق يكتسي بعد حين صورة القاعدة المطردة، لكن هل هذه القاعدة من صنف قوانين الاقتصاد أو الديمغرافية؟ الثوابت التي نعني، وهي من الصنف (3)، تعتمد على قوانين الطقس أو التغذية أو التجارة، وهي من الصنف (2)، كما نرى ذلك عند ابن خلدون ومونتسكيو، ولكن تختلف عنها جوهرياً بدليل أن الإخباريين القدامى أفرزوها مع جهلهم بما هو الاقتصاد. إنها قواعد عملية، نصائح سلوكية، تعود متاوترة بعد أن يرصدها الناظر في الأخبار وبعد أن يجرّبها رجال السياسة جيلاً بعد جيل، فهي ثوابت إنشائية، لا هي أوامر قسرية ولا هي علاقات عضوية بين الأشياء. فهي قواعد تاريخية بمعنيين: تؤثر في توجيه الحوادث، تعمل إذاً في حقل التاريخ من جهة، ومن جهة لا تستمرّ إلّا باستمرار الإرادة التاريخية، كلما غابت هذه، كما يحصل عادة في عهود الانحطاط، تنسى تماماً وتذوب السياسة في القدر المكتوب والقانون في البخت. ماذا يعني الانحطاط والتقهقر سوى أن المجتمع ينحطّ، يهوي من التاريخ إلى الطبيعة، وحينئذ يخضع بالطبع لقوانين من الصنف (1) وربما كذلك من الصنف (2)، لكن تمّحي منه القوانين من الصنف (3) ونعرف أن الأخبار تتحول في هذه الحال إلى نوادر ومُلح.

يخطىء من يدّعي أن التاريخانية تؤمن بالحتمية دون أن يوضّح أي حتمية يقصد؟ حتمية القوانين من الصنف (1) التي هي طبيعة/ عامّة/ مطلقة أو حتمية القواعد من الصنف (3) التي هي خاصة بالإنسان التاريخي؟ الأولى، في نظر التاريخاني سابقة على التاريخ (**قبتاريخية**) إذ تعمّ الإنسان والحيوان وحتى الجماد، أما الثانية، التي تهمّ وحدها التاريخ، فليست حتمية طبيعية، كما أوضحنا، بل حتمية إرادية، تدلّ على أن المجتمع قرّر أن يكون تاريخياً وأن يستمرّ في نفس الاتجاه، بعبارة أدق، تثبت تلك القواعد ما دام الإنسان واعياً بأنه كائن تاريخي [**أرخاني**] ليس إلا. التاريخ في هذا المقام يرادف السياسة، والوعي يرادف العزم/ الإرادة/ المبادرة. الحتمية في هذه الحال هي قانون الذات لا قدر مفروض عليها من الخارج[1]. إذا تعكّر أو خفت أو انطمس الوعي، غابت السياسة ومعها التاريخ فتعود التاريخانية، كنظرية عامّة، غير ذي موضوع إذ ينحلّ الكل في الطبيعة الجامدة. يواجه الإنسان باستمرار هذا الاختيار: اما الوعي بأنه كائن تاريخي ليس إلا فيقبل عن طواعية تطبيق، إحياء، تمرير الثوابت

(1) فكرة مبطنة في تحليلات كثيرة عند ابن خلدون، خاصة عندما يعارض العمران البدوي والعمران المدني يربط السياسة والتاريخ بالعصبية البدوية لأن البدو جعلوا من قانون طبيعي قانونهم الوجداني، في حين أن سكان المدن خاضعون لقانون اصطناعي مفروض عليهم، فليس لهم إرادة ولا مبادرة ولا مشاركة وبالتالي ليس لهم تاريخ.

التي تجعل من الوقائع والحوادث وحدة متناسقة، سلسلة حلقات متوالية هادفة، واما عدم الوعي، الغفلة والنسيان[1] فيتخلّى عن واجباته كفرد فاعل في الحوادث متعلّلاً بأنه يتحرر من أعباء اصطناعية في حين أنه ينحلّ إلى مجرد كائن خاضع تمام الخضوع لقوانين الطبيعة[2].

في هذا الإطار ندرك أهمية مفهوم الاستحضار [2.3.3][3]: مفهوم حياتي ومنهجي في آن. الإنسان، بصفته **فاعلاً**، يستحضر (يتمثّل) الماضي في كل دقيقة من حياته الواعية، وإلّا كان غافلاً، ساهياً عن ذاته وعاد الماضي في حكم المنعدم. ينقد كروتشه **الانسية** (فلسفة القرنين 16 و 18 م) قائلاً: «إنها لم تدرك أبداً ما كشفت عنه التاريخانية وهو أن الماضي الذي ينير الطريق أمام عزمنا وإرادتنا هو مجموع تاريخ البشرية الـذي يحلّ مجـدّداً فينا من حين لآخر». (ص 314). والإنسان بصفته **مؤرخاً** (هذه درجة أعلى من الوعي) يستحضر أفعال ـ ولا نقول فقط أحوال ـ الماضي ليفهم مغزاها، والفهم لا يتمّ إلا بالنسبة لمقصد محدّد، كما يقرّر ذلك كروتشه في السياق نفسه: «نتخلّى عن دراسة التاريخ كوصف سلبي لحوادث غريبة عنا، فندرك أن الدراسة الجدية للتاريخ هي الإجابة عن مشكل نظري نابع عن دافع عملي ومرتبط به باستمرار». (ص 287). هل يدعو المفكر الإيطالي إلى التعامل مع مادّة التاريخ تعاملاً انتقائياً ظرفياً مثل بلوتارك وابن قتيبة أو على طريقة فولتير وجمال الدين الأفغاني؟ بالطبع لا، يريد فقط أن يشير إلى أن مفهوم التاريخ كوحدة متماسكة، كموضوع مستقلّ، لا يستقيم إلا في إطار النشاط البشري الهادف. المعرفة المجرّدة السلبية الخاضعة لحوادث مشتّتة لا تكفي لتكوين تاريخ منسّق. لا نتكلم هنا على الإنسان الفرد، على المؤرخ فقط، بل على المؤرخ كإنسان تاريخي، فاعل وسارد **لأفعاله**، واعٍ بفعله وسرده، وهذا يستحضر الماضي بمعنيين: يحمل في ذاته كل الماضي، ويعمل بقوة العزيمة على إحضار ذلك الماضي في ذهنه، وبذلك يؤسس/ يؤلف التاريخ إذ يجعل منه شأناً مفهوماً. لا نتكلم على التاريخ كمجموع شواهد، خارجية بعضها عن بعض، مدروسة بمناهج العلوم الطبيعية والذي قلنا إنه **«قبتاريخ»**، وإنما نتكلم على التاريخ كعزم وتخطيط وإنجاز، كإصرار واستمرار ونسق، الذي هو في آن ذاتي وموضوعي، **حاضر في الذهن [ذهن «م»] حضوراً متراصّاً يمنع من الاستخفاف والتلاعب**. وعندما يحضر المعنى في الذهن، يفهم المرء أنه يفعل ويدرك ما يفعل، يفهم أنه هو الذي

(1) هذه مفاهيم ورثتها الوجودية عن التاريخانية.

(2) لا غرابة إذا أحيت البنيوية، عند نقدها التاريخانية، المادّية الطبيعية، كما يصرح بذلك ليفي ـ ستروس.

(3) «هدف المؤرخ هو أن يمثّل لنا الماضي، أن يجعله من جديد أمام مخيّلتنا حاضراً في خصوصيته العينية. ولا ينجح إلا إذا جعلنا وكأننا نجرّب مجدداً حوادث فريدة في تطورها، لا ثاني لها من نوعها». (ريكرت ص 73). «عندما نفهم التاريخ العالمي نراه كماضٍ، ولكن في نفس الوقت وبنفس الوضوح والبداهة نراه حاضراً». (هيغل، مقدمة فلسفة التاريخ).

يشيّد ذلك العالم المتناسق المتماسك الذي هو العالم التاريخي، فينحلّ المؤرخ كباحث في الإنسان كفاعل[1]. هذه هي لحظة الكشف عن الحق، عند التاريخاني، عندما يدرك الإنسان أنه موضوع/ واضع التاريخ وأنه بالتالي تاريخياً بطبعه[2]. **الفهم عزم: لا فهم بدون أن يصمّم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني. لذا نقرأ عند** كولينجوود: «اكتشاف الحرية فرع من اكتشاف التاريخ». (ص 315)[3]. **هذه تجربة يدرك من خلالها الإنسان أن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ، فلا سبيل إلى فصل المؤرخ الباحث عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي، إلى الفصل بين حتمية القواعد والثوابت وحرية البطل، إذ التجربة نفسها ليست سوى التحقق من أن حرية الإنسان هي التصميم على مواصلة التشييد، أي تكوين الإنسان كإنسان[4]. في هذا المنظور تمّحي مفاهيم القدر والجبر والحتمية والخبط والاتّفاق، لا تتغلّب هذه على الفكر إلا في حالة انعدام التجربة المذكورة، عندما ينفصل الباحث عن الفاعل، المؤرخ عن البطل وتستقل الوسيلة عن القصد.**

وهكذا ننهي على المستوى الحياتي السلوكي التحليلات التي بدأناها على المستوى المنهجي والفلسفي. بعد تاريخانية المؤرخ المحترف ومنظور الفيلسوف وصلنا إلى منظور البطل، الإنسان المشارك بوعي في بناء التاريخ. والتجارب الثلاث تتوحّد في اكتشاف الحرية كقدر النوع البشري، التاريخانية هي إذاً منظور الإنسان الواعي بتاريخيته. النقطة التي سيدور حولها الجدل هي طبعاً المتعلقة بمستوى الوعي المشار إليه. لا تاريخ بدون وعي، وإذا كان الوعي فلا مناص من التاريخانية: كلام مستقيم. إذا لم يكن الوعي ماذا حصل ويحصل؟ لا تاريخ ولا تاريخانية: كلام مستقيم أيضاً. المشكل هو قول الوضعاني: لا وعي ولا تاريخانية ومع ذلك يوجد التاريخ، أو قول فيلسوف الأصول: لا تاريخ ولا تاريخانية ومع ذلك وعي.

6.2.5 قيمة الإنسان ما ينجز

تتلخّص التحليلات السالفة في عبارة واحدة: التاريخ هو سيرورة الإنسان كإنسان، ككائن عاقل حرّ خلّاق، وهذا بالضبط ما كان قد أدركه فيكو عندما فنّد الديكارتية وانتقد

---

(1) تمعّن عبارة ابن خلدون: قوانين انشائية..

(2) فكرة يعبر عنها الوجوديون بقولهم: الوجود يسبق الماهية.

(3) هنا أحد آثار الانعكاس الجدلي: حيث يرى التاريخاني الحرية يرى خصمه مصادرة الحرية انظر [6.3.3] و [6.3.4].

(4) واضح في هذا المتسوى أن نيتشه لا يعادي التاريخانية الفلسفية بقدر ما يعادي التاريخية المدرسية، تاريخية الجمّاعين أصحاب النوادر.

الأمثولة من اللّامعنى. إن الدعوة الشهيرة (أعرف نفسك) هي تحصيل حاصل، بما أن الإنسان لا يعرف حقاً إلّا نفسه في كل ما يفعل وينجز. فيكو يؤول ديكارت أكثر مما ينفيه كما أن هيغل يكمل كانط ولا يمحيه. ينتج عن هذا أن المفاهيم المحورية (إنسان، غاية، قانون، تجربة، أخلاق، عمل، حقيقة) يضمّنها التاريخاني معاني وإشارات غير التي تعوّد عليها الفلاسفة والمتكلّمون التقليديون؛ كل مفهوم يتلوّن بمعنى التاريخ. وفي السياق نفسه تتوحّد الفعاليات البشرية (سياسة، فن، نظر، إلخ..) في فعالية جامعة هي **إنشائية الإنسان**. سبق أن قررنا أن «م» مؤرخ/ فيلسوف/ سياسي، كلّما تكلّمنا على التاريخانية يجب أن نتذكّر هذه المقدّمات إذ بدونها تبدو متناقضة ومهلهلة؛ لا يمكن أن نركّز على النتائج دون اعتبار لوازمها المنطقية وأهمها أن **التاريخ مفهوم**.

يتعالى التاريخاني عن التاريخ كمجموعة شواهد مكتوبة، مرقومة، مرسومة، إلخ..)، لأن هذه لا تبارح، في منظوره، مستوى الوجود الطبيعي (القبتاريخ) الذي ليس تاريخاً في اصطلاحه. يقفز مباشرة إلى مستوى الأسطوغرافيا، مستوى النظر في التاريخ كرواية/ مؤلّفة/ محفوظة، وحتى هنا لايتيه في النظريات وبين المدارس بل يتشبّث بخط واحد، خط تعميق الوعي. في هذا الإطار وفيه وحده ينشأ مفهوم **التاريخ الكوني**(1) الذي هو غير التاريخ العام، والذي يمثل ذلك الخط الرابط بين تجلّيات الوعي عبر مراحل متلاحقة ومتنامية، الوعي بأن الإنسان حرّ بما أنه تاريخي وتاريخي بما أنه حرّ. هذا الخط يكوّن **تقليداً**، لا شك في ذلك، ولكن غير جامد ولا مفروض على الإنسانية، بل يتشيّد بذاته بحركة متواصلة، وهو دائماً موجود في الذهن قابل للاستحضار كلما قرّر الإنسان الوفاء لذاته. تعميق الوعي هذا يؤدّي بالضرورة إلى نبذ ما لا يسايره من أفكار وعقائد مثل فكرة العناية والتوفيق(2) التي تشبث بها فيكو. وهكذا تسفر التاريخانية في سيرورتها عن كونها إنسية مطلقة وآنية مطلقة (غرامشي).

من هذا المنظور يصعب على التاريخاني أن يفهم الاعتراضات الموجهة إليه. فلا يدخل أبداً في حوار مفتوح مع خصومه [1.4].

يقال إنه يسجن نفسه عمداً في كهف الزمان (ليو ستراوس ص 26)، فيتعجّب (أي التاريخاني) كيف يستطيع أحد أن يخاطبنا من خارج التاريخ بعد ان اتّضح ان الإنسان لا يغادر التاريخ إلّا بالتخلّي عن إنسانيته أي عن حريته. الإدراك الحدسي داخل التاريخ ممكن لأن

---

(1) في مفهوم التاريخ الكوني انظر للكاتب **الايديولوجيا العربية المعاصرة** (1967) ص 167 وما بعدها.

(2) في الواقع حصل تضمين لفكرة العناية: من خارجية أصبحت ذاتية، إذ الإنسان قيّم على نفسه. قارن مع ما قلنا في المقطع [5.5.2] عن كولينجوود ونقطة الأزل.

التاريخ، مفهوماً ومغزى، ماضٍ - حاضر، لأن التاريخ المحفوظ هو ذكر واذكار والاذكار إدراك مباشر، ولكن الكشف عن أمر خارج التاريخ بالكليّة فهو بالتعريف والاصطلاح تجاوز وخرق، الكشف عن عالم غير إنسي ليس من شأن التاريخ الذي هو إنسي بالتعريف [1].

يقال إن التاريخانية نسبية وإنها بذلك تناقض نفسها. رأينا أن لا محلّ فيها للنسبية الذاتية، أن يقول كل كاتب ما يريد في ما يريد، هذه نسبية مناقضة للاكتشاف الذي أسّست عليه النزعة التاريخية. إذا كانت في التاريخانية من نسبية فهي تلك التي أشار إليها ريمون أرون: «إن التطوّر نفسه يغيّر ملامح الماضي إذ يربطه بمستقبل متجدّد» (ص135). العبارة غير دقيقة في الواقع، لا تستقيم إلا مع التصور التراكمي الذي قلنا عنه إنه لا يتّفق تماماً مع التاريخانية كاختيار فلسفي. إن التاريخاني لا يتضايق من النسبية بقدر ما يعجز عجزاً كاملاً عن فهمها، تتوحّد في منظوره مع مفهوم **المحدودية** وهذه نسبية مطلقة، أي منفية ومتجاوزة. لقد تأثّر أرون بتحليلات ماكس فيبر الذي بسّط أقوال ريكرت وديلتاي وجعل مما كان عندهما تقريراً لواقع لا مفرّ منه مشكلاً منهجياً وأداة سجال ونقد. قال ريكرت: «لا أمل للفلسفة في أن تدرك ما فوق التاريخ إلا باتّباع طريق التاريخ». (ص 144). هذا مجرد تقرير أن مفهوم التاريخ محدود بالتعريف، تقرير لا يختلف عن تقريرات كانط حول المعرفة العلمية التجريبية. محدودية المعرفة واحدة في الطبيعيات وفي التاريخيات [1.1.3].

يقال إن التاريخانية انتهازية، براغماتية، لا أخلاقية. فيردّ التاريخاني أن الأخلاق قسم من التاريخ فهي إذاً حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم. عندما يستحضرهذا الأخير حادثة ما، فإنه يدركها ويحكم عليها [قلنا التعريف حكم]، وحكمه تاريخي وأخلاقي في آن. لا يتحوّل إلى حكم الذات على الموضوع أو العكس، إلى حكم الحاضر على الماضي أو العكس، إلا إذا جزّأنا عملية الاستحضار تجزئة تعسّفية، وعندئذ ينعدم الفهم. إن الوعي بالتاريخ هو الاطمئنان إلى أن الإنسان كائن حرّ خلّاق، فهو وعي بالأخلاق، بل بأعلى مراتب الأخلاق[2]. الحكم الأخلاقي بالمعنى الضيّق، الذي يلحّ عليه خصوم التاريخانية، هو حكم بالمعروف، فلا يَرِد إلّا في إطار تفتّت التاريخ وانغلاق كل فترة، بل كل حادثة،

---

(1) كشف التاريخاني، رغم صورته الصوفية أو الغنوصية، هو غير كشف المتصوفة والحكماء، لأنه كشف عن وقائع، ماضية حاضرة، منجزة، إذاً أنسية وليست تجليات لحقائق ورائية.
من هنا همّ ابن خلدون في المقدمة بمسائل خارقة غيبية، لكي يتخلّص منها، ويبعدها عن مجال التاريخ.

(2) الأخلاق كقيمة عامّة، لا بصفتها «المعروف» من قواعد السلوك.

على نفسها، أي في حال انعدام التجربة التاريخانية[1].

يؤكد التاريخاني أنه لم يفعل سوى تتّبع مراحل تعمّق وعي الإنسان بذاته ـ ظهور التاريخ كرواية ثم كصناعة ثم كمنهج ثم كشعور حادّ بتاريخية وحرية الإنسان ـ ، هذه مراحل واقعية، داخلة في نسق، وعندما يحصل الوعي بها تنشأ بالاستتباع النزعة التاريخية. التاريخ، كتجربة حياتية يعيشها البطل، وكممارسة بحثية يقوم بها المؤرخ، يولّد، يخلّف المنظور التاريخاني كلّما حصل الوعي، وإذا ما انتفى، صدفةً أو قصداً، انحصر الهمّ في «الموضوع»، في الوصف والتفسير دون ما تطلّع إلى الكشف عن مغزى، فتتأسّس الوضعانية. بها وفيها يقف الإنسان عند عتبة التاريخ متصلباً في موقفه، متعامياً عن القصد والحرية، ساجناً نفسه في نطاق الماديات الخاضعة لحتمية القوانين. من هذه الزاوية التاريخانية تصديق، وكذا الوضعانية. الفرق بينهما أن الأولى ترى أنها حقيقة الثانية التي تعاند في قبول ما يلزمها منطقياً، في حين أن الثانية عاجزة عن إظهار أي خلل في منطق الأولى.

تبدو التاريخانية وكأنها منزهة عن النقد؛ تقبل مع مفهوم التاريخ أو ترفض معه. وخصمها، إذا تمسك بشيء من الاستقامة في الرأي، لا يتحرّر منها إلا بالجهر إن التاريخ وهمٌ وسراب. أما إن وافق على أنه (التاريخ) موجود كنسق واقع/ محفوظ، إن اعترف أن الاسطوغرافيا هي لبّ، عصارة، ملخص الوقائع، لزمه في نهاية التحليل قبول التاريخانية كمنهج في الدراسة وكفلسفة في الحياة. بيد أن التاريخانية، إذ تؤكّد أن تجربة الإنسان، بصفته عاملاً ودارساً، تقوده إلى الوعي بأن التاريخ هو «تكوين الإنسان إنساناً»، تقول ذلك بالنسبة للنوع ـ لأن الأمر قد حصل بالفعل ضمن الأسطوغرافيا ـ، لا بالنسبة لكل فرد. يمكن، بل يقع في الغالب، لهذا الأخير، إذا كان مؤرخاً محترفاً بخاصة، أن يبقى على العتبة، أن يكتفي بوصف الوقائع في شواهدها دون أن يحضر أبداً في ذهنه نسقاً يكون معبرة لإدراك المغزى؛ حينذاك سيقنع ويقتنع ـ يقتنع لأنه قنع ـ بالوضعانية. يصل إلى نتائج محققة اعتماداً على قوانين المادّة أو ناموس القدر أو سنن التوفيق، دون أن يحتاج أبداً إلى طرح مسألة الغاية والقصد وبالتالي دون أن يعي أن التاريخانية منطق سلوكه وفكره. ذهب البعض إلى التأكيد أن التاريخ لا يكون علماً إلا إذا تخلّص من الإنسان (ميشل فوكو) ومن الذات (لوي ألثوسر)، وهل قالت التاريخانية غير هذا؟ المشكل الوحيد والعويص هو: ماذا نعني بالعلم؟ إذا نفينا الذات نفينا التاريخ كعزم وكانجاز ونفينا بالتبعية المنظور التاريخاني، فينحصر العلم في دراسة

(1) إن كل من يرمي التاريخانية باللاّأخلاقية [6.3.3] يقصد الشيوعية باعتبارها ابنها الشرعي، لكنه ينسى أن التاريخانيين الألمان عارضوا سياسة الدولة البروسية والكنيسة، وعارض كروتشه وغرامشي النظام الفاشي، وانتقد كولينجوود زملاءه في جامعة أكسفورد لأنهم أبدوا بعض التفهم للدعاية النازية. . .

الإنسان الطبيعي بجسمه وحركاته وسلوكه ورسومه وأحلامه، إلخ . . ، كل ذلك مجرّد من أي مقصد. يدرس العلم إذاً كل شيء سوى تلك الفعالية التي تجعل من التاريخ بناءً وتشييداً، تلك الفعالية أو الملكة التي تحوّل المكاسب الآنية إلى ثوابت تكرّس التراكم وتعمق الوعي.

التاريخانية، عندما توضع في إطارها الصحيح، أي بصفتها خلاصة الاسطوغرافيا، تمحيصاً لمغزى المحفوظ من الأخبار، تُنفى ولا تُنقد. تُنفى: (1) بنفي التاريخ كمفهوم واعتماده فقط كدراسة منهجية لشواهد قائمة حالياً، (2) بنفي متعلقاتها، أي الحرية والإبداع والكشف، (3) بنفي عمومية تجربة التاريخ كظاهرة بشرية[1].

(1) انظر في هذه النقطة للمؤلف **الايديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي** التاريخانية مرتبطة بتجربة التأخر والتخلف، وهذه لا تحدث إلاّ في إطار تاريخ موحّد إذا قلنا بعدم تحقيق التوحيد، حالاً ومستقبلاً، سلماً أو حرباً، إذا قلنا بالاختلاف الجوهري الدائم (ما لم يقله حتى غوبينو) نفينا بالطبع وفي آن التاريخ والتاريخانية، لكن لزمنا الخضوع للقدر، اللعب بالنرد (والفكرة موجودة عند ليفي - ستروس). لم يقل هذا الأخير صدفةً بدور الصدفة في التاريخ.

الفصل الثالث

عودة المطلق
أو
نقد التاريخانية

كل ما أبعدته الفلسفة وهجره الفن، كل ما لم يؤسس على حق ثابت،
كل ما كان عابراً ومع ذلك خاضعاً لقوانين خاصة به،
كل ذلك كان من نصيب التاريخ.

بروست

6.3.1 تحجيم

لا شك أن القرن العشرين امتاز في جلّ مظاهره بردّة معادية للفكر التاريخي، بقدر ما كان القرن التاسع عشر امتاز بردّة تاريخانية ضد فلسفة التنوير. وكما شاركت في الثورة التاريخانية تيارات سياسية واجتماعية كثيرة ومتنوّعة، جاء النقد والرفض لفكرة التاريخ من جهات مختلفة، فاختلطت الأصول بالفروع والأسباب بالنتائج.

لماذا هذه الردّة الجارفة العارمة وبالذات في بلاد كانت قلب الثورة التاريخانية؟ نبدأ بملاحظة بسيطة. بعد الحرب العالمية الأولى تأسّست في أوروبا أنظمة ديكتاتورية، شيوعية وفاشية، اتخذت من التاريخ، ووحدة وجهته وحتمية قوانينه، مبرّرات لسياستها التسلّطية. فلم تعد التاريخانية تبدو منهجاً فكرياً شمولياً ناتجاً عن تمحيص دقيق للتاريخيات، بل اكتست صفة أدلوجة مبسّطة تهدف إلى استمالة الأميين وأنصاف المثقفين من الشعب بغرض إحلال عقيدة عمياء جديدة محلّ عقيدة موروثة عن الأجيال السابقة. لا يمكن فهم عنف الردّة ضد فكرة التاريخ، بكل تفريعاتها وتشكيلاتها، إلا في هذا الإطار، أي باعتبار ما آلت إليه في أذهان الجمهور النزعة التاريخية بعد قرن أو يزيد من التوضيح والتبسيط[1].

---

(1) انظر في رواية جورج أورل ***1984*** (1949)، كيف تحوّلت المقولة (التاريخ هو الماضي ـ الحاضر) إلى (الماضي لا وجود ولا وزن له فيمكن محوه محواً نهائياً حسب مصلحة الحزب الحاكم).

إن الخصوم، على اختلاف مشاربهم، يجرون على المقالة التاريخانية عملية تحجيم، تسهيلاً للنقد والتفنيد. يفصلونها أولاً عن جذورها المنهجية، عن تقنيات البحث والتقصّي، لا ينكرون أنها لعبت، كنزعة فكرية، دوراً هاماً في نشر تلك التقنيات بين المحترفين، ولكن يؤكّدون أن هذه الأخيرة أصبحت اليوم أكثر ملاءمةً للنزعة الوضعانية التي تحصر همّها في وصف وتصنيف الشواهد المادية دون أية فكرة مسبقة ودون أي تطلع إلى معرفة مطلقة. لا يتعرض الخصوم إلى التاريخ كصناعة بل كثيراً ما يوظفونها لصالحهم. وفي الوقت نفسه لا يناقشون التاريخانية بصفتها رؤية الإنسان الفاعل في التاريخ، صاحب المشاريع الإنشائية [6.2.4]. التاريخانية التي يعترض عليها خصومها يتيمة، مجرّدة من أصولها المنهجية ومن فروعها الفلسفية ـ ويجوز أن نقول من أصولها الفلسفية وفروعها المنهجية ـ وملخّصة في التعميمات التي وصفناها في المقطع [6.2.3]، المتعلقة بالاطراد والغاية والتجسيد، أي بعلمنة فكرة التوفيق والهداية التي قال بها المتكلّمون. وسبق أن قلنا عنها إنها تشتمل على نقطة انعكاس (قلبة جدلية). فقال الخصوم: إذا كنا دائماً وأبداً في كهف الزمان، لا يمكن أن نخرج منه ولو لنقول إننا فيه (ليو شتراوس، ص 26؛ بول فيين، ص 143). بعبارة أخرى، كل الانتقادات التي كانت التاريخانية قد وجّهتها للفكر التقليدي والحقيقة المطلقة، استعملت ضدها بصفتها تقليداً جديداً بل أصل كل تقليد.

ما يعنينا في هذا المقام هو هل هذا نقد أم مجرد رفض؟ إذا كانت التاريخانية كفلسفة تاريخ تحتوي على نقطة انعكاس تجعلها تحتمل قراءتين، إحداهما تطورية وضعانية والثانية تقليدية ثيولوجية، هل يكفي أن نكشف عن هذا الأمر لنحكم بتفاهة الفكر التاريخاني كله، خاصة إذا توقّفنا عمداً ولم نقبل مواصلة النقاش على مستوى الأصول؟ هذا مجرّد رفض في اصطلاحنا، أي نفي الشيء بإظهار فساد إحدى نتائجه، موقف صائب فيما ينفي مخطىء أو غير مقنع فيما يثبت.

لا يُجدي الخصم أن يقول: إطلاق النسبي، أو نسبية المطلق، أمر متناقض في ذاته، لأن التاريخاني يتحاكم إلى الواقع، واقع التجربة البشرية، الفردية والجماعية، لا إلى المنطق المجرد. إلا أن هذا الردّ نفسه يفرض على التاريخاني أن ينظر بجدّ في جذور موقفه، عليه أن يؤصّل فلسفته، كما سيتضح في الفصل [6.4]، لأنه كثيراً ما أخذ الواقع حجّة دامغة على صحة مقالته. التاريخانية انقلبت إلى تقليد، وإن في شكل أقل فجاجة ممّا نراه في دعاية الأنظمة الديكتاتورية. وبما أن هذا الأمر قد حصل بالفعل، فلا بدّ أن يكون في النزعة ذاتها ما يقود إليه.

6.3.2 منظور الفن[1]

قلنا إن فيكو أسس علماً جديداً لإنقاذ الأمثولة من اللاّمعنى، وإن هردر تقدّم بأفكار أصيلة حول التاريخ الكوني لكي يثبت للقارىء الأوروبي، اليوناني الثقافة والذوق، أن حضارة مصر الفرعونية حضارة حقاً[2]. لكن في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت حركة هدفها إنقاذ الفن كفن. في الحالة الأولى كان الذوق الغربي، اليوناني بخاصة، يعمي الناقد فلا يرى أي فن في غير المعروف لديه، في الحالة الثانية أصبحت التاريخانية، أي مجموع المناهج لدراسة الظروف المحيطة بنشأة الأعمال الفنية، مانعاً من فهم الفن، المعروف وغير المعروف، بصفته فناً.

اشتهر الناقد الفرنسي **سانت ـ بوف** [ت 1869] بمنهج يكاد أن يكون بوليسياً إذ يبحث عن أسرار كبار الأدباء في خبايا حياتهم الشخصية. واتخذت هذه الطريقة شكلاً مبسطاً في الوسط الجامعي. ما أكثر الرسائل التي تحمل عنوان: الكاتب الفلاني حياته وأعماله، أي حياته هي مادة أعماله وأعماله هي العبارة الفنية عن وقائع حياته. يقال: وسائل التعبير من لغة وأسلوب وفِكَر وصور لا بدّ وأن توجد بشكل أو بآخر في المحيط الذي عاش فيه الكاتب، لا بد أن يكون قد استعارها، بوعي أو بغير وعي، من أقربائه، من أساتذته، من زملائه وأقرانه، وإلا فمن أين؟ قد ينجح هذا المنهج، حتى في أبسط أشكاله، في الكشف عن بعض الحقائق، تلك التي تتعلّق بالأفكار والعقائد، في الرواية والمسرح خاصة، ولكنه كثيراً ما يخفق في كل ما يتعلق بالشكليات، الأسلوب في الشعر، التناغم والتناسق في الموسيقى والنحت. قد يستطيع سانت ـ بوف أن يفسِّر بكيفية مقنعة أفكار وآراء شاتوبريان بدراسة محيطه العائلي والاجتماعي، بسياسة الوفاق والتصالح التي نهجها نابوليون، ولكن لا يستطيع بطريقته أن يكشف عن أسرار لغة شاتوبريان التي هي في آن فرنسية وغير فرنسية، غير فصيحة ومع ذلك بليغة إلى حدّ أن صاحبها نعت بالساحر. يدرك سانت ـ بوف الرجل السياسي، الرجل العمومي، في حين أن ما يهمنا اليوم هو أخص خصوصيات الشعور والأسلوب، ذلك السرّ الذي نتلمّسه ولا نستطيع التعبير عنه.

من هذا المنطلق ألّف مارسل بروست كتابه الشهير **ضد سانت ـ بوف** (1954). إن الفنان المبدع النابغة قد لا يعاصر معاصريه، يعيش بينهم دون أن يعيش معهم. وبما أن زمانه ليس زمانهم، ماذا تنفع دراسة محيطه العائلي والمدرسي والمهني؟ سرّ النبوغ هو في

---

(1) التاريخانية في الفن. م.ج، ج 8، ص 448 إلى 451.

(2) يوهان ج. هردر، **أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسانية** (1784 إلى 1791).

الخصوصية، وهذه تتمثّل في الإنجاز الفني وفيه وحده، أمّا حياة الفنان النابغة فهي عادية جداً، بل أحطّ من مستويات الحياة العادية. فمن التناقض الصارخ إذاً أن ندعي فهم الفن في ضوء حياة الفنان. تبدو مطولة بروست **البحث عن الزمان الضائع** وكأنها نقد، متنوع الأغراض متفرّع الجوانب، لمفهوم الواقع الثابت ولأمانة الذاكرة وللنهج التاريخي في فهم الأعمال الفنية. يصوِّر لنا، فيما يصور، المفارقة بين حياة الملحن **فنتويْ** البئيسة، حبه اليائس لابنته المستهترة العاقة، وعمق فقرة من سوناطة ألّفها ولم تكتشف إلّا بعد وفاته، فكيف يمكن ربط هذه بتلك، أيجاد سرّ الثانية في الأولى؟ تكلم بروست عن الأدب الواقعي الفرنسي في كل مراحله (مذكرات سان ـ سيمون، روايات بالزاك، يوميات الأخوين غونكور، الخ .)، بل حاكى في صفحات عدة أسلوب هذه المرحلة أو تلك، لكنه بعمله هذا أوضح أن الجانب الفني، في كل حقبة، هو بالضبط ما لم يخضع للزمان، وبالتالي لا يفهم بقواعد دراسة التاريخ. ذلك الجانب الفني لا يدرك، إنجازاً وفهماً، إلا في حالة خاصة، عن طريق الكشف المباغت، عندما ينفلت الكاتب والقارىء من قبضة الزمان، ويتحقّق ذلك لمّا ينطوي الزمان على نفسه، يعاكس وجهته العادية مرتداً إلى نقطة البدء[1]. هذه التجربة الحقيقية لا المتخيّلة، الطبيعية لا الاصطناعية، ليست تاريخية (خاضعة لقانون التوالي والتولّد) ولا موضوع دراسة تاريخية، إذ هي مباغتة بالتعريف، وليدة الصدفة والاتفاق. ويفيدنا أن نلاحظ أن لحظة الانكشاف، عند بروست، لا يكتنفها ظرف بهي مثير، في بهو كنيسة أثرية أثناء قدّاس مثلاً، بل ظرف متواضع جدّاً، في مدخل مسكن أسرة نبيلة في طريقها إلى الانحلال.

صحيح أن منهج سانت ـ بوف وكذلك منهج هيبوليت تين وغوستاف لانسون، وكذلك منهج طه حسين ومحمد مندور، ليس هو منهج لوسين غولدمان إذ يشرح مسرحيات راسين أو جورج لوكاتش إذ يدرس كافكا، أو سارتر إذ يدرس أعمال سجين البندقية الرسام المكنّى بـ تينتورّتو[2]. يحاول كل واحد من هؤلاء تجاوز مستوى الأفكار والآراء والسلوك الواعي للنفاذ إلى مجال الميول اللاّواعية اللاّإخبارية، بأمل إدراك خصائص الأسلوب الفني الصرف، ومع ذلك وجهت إليهم جميعاً الانتقادات نفسها التي نقرؤها عند بروست.

لم يعد المشكل هو: كيف نفهم فناً بعيداً عن المألوف لدينا، فهذا قد وجد طريقه

---

(1) لاحظ التوافق بين مفاهيم ثلاثة: انعطاف الزمان، الانعكاس الجدلي، الدور المنطقي في تأليف النمط المفهومي [5.3.3.3] . الأساسي واحد.

(2) غولدمان، **الرب المحجوب** (باريس، 1956)؛ لوكاتش، **معنى الواقعية النقدية اليوم**، ت. ف. (باريس، 1960)؛ سارتر، «سجين البندقية» في مجلة **الأزمنة الحديثة**، عدد 1957/141.

إلى الحل عند التاريخانية الأولى، بل المشكل هو ما أثاره ماركس عندما تساءل: كيف يحصل أننا لا نزال نتذوق الفن اليوناني بعد أن انهارت الحضارة التي كانت عبارة عنه؟ ألا يعني ذلك أن هناك شأناً لا يخضع للزمان وللتاريخ وهو ما يبقى مفهوماً عبر الأجيال؟ إن بوركهارت توقّع أنه قد يأتي عهد لم يعد فيه الإنسان الأوروبي يطرب لموسيقى موزارت. التاريخانية إذاً، إن استطاعت أن تنقذ الفنون البعيدة عن «المعروف» من العبث واللغو، فإنها في الوقت ذاته حصرت معنى تلك الأعمال في زمانها فجعلت منها مجرّد شواهد. يفهم المؤرخ الفن الفرعوني أو المكسيكي القديم أو الصيني بصفته مؤرخاً انحلّ عن حاضره ليحلّ في ماضي الغير، لكنّه لا يفهمه بصفته إنساناً، فيكون قد حوّله إلى مادّة سوسيولوجية، إلى وظيفة مجردة من كل قيمة دائمة. الفهم التاريخي هو غير الكشف الذي يعنيه بروست، ويتسع الفرق بينهما بقدر ما تبتعد العبارة الفنية عن الفكرة المعقولة. شعر دائماً أقطاب المذهب التاريخاني بالدور المزدوج الذي يلعبه النظر في الأعمال الفنية في مسألة الوعي بالتاريخ. في العمل الفني يتجسّد روح الحقبة المدروسة، ومع ذلك دراسة الحقبة، مهما طالت وتشعّبت، تعجز دائماً عن فهم الجانب الفني الخالص. من ناحية لا مناص من البحث في الظروف التاريخية لفكّ اللّغز، وعندما تحلّ ألغاز كثيرة يبقى منتصباً أمام الباحث لغز الألغاز.

يتلخّص المأزق في الظاهرة التالية: مثّلت التاريخانية ثورة ضد التقليد والاتّباع فتزامنت مع الرومانسية، بل تداخلت معها حتى ليصعب أحياناً التمييز بينهما، ومع ذلك، على المستوى الجمالي، لا تقف الأولى بجانب الثانية، بل تدافع بكل حماس عن الإنجازات الكلاسيكية. لا ترضى بديلاً في الشعر بهوميروس وفيرجيل ودانته، وفي المسرح بالمأساة اليونانية، وفي المعمار بالمعابد اليونانية وبالقصور الرومانية، إلخ[1]. لا شيء يدلّ أكثر على استحالة التاريخانية إلى تقليد من تبريرها هذا للنهج الكلاسيكي في كل مظاهر الفن، فعاد التجديد والإبداع شأناً غير مفهوم وغير وارد عندها. فكان من الطبيعي أن يرفضها تلقائياً وعفوياً الفنّان المبدع والناقد الذي يصرّ على معايشة الإبداع. اكتست الردّة اللاّتاريخانية أشكالاً متعددة: الاستطرافية، الشكلانية، السيريالية، البنيوية. . ، ردّة أرغمت في النهاية التاريخانية، في جناحها الماركسي بخاصة، على تطعيم مبادئها النقدية بشيء من التحليل النفسي ومن التنظير الشكلي ومن اللسانيات. .

لا جدال في أن هذا النقد، من منظور الفن، نفذ إلى صميم التاريخانية كفلسفة

---

(1) كروتشه، **الشعر**، ت. ف، (باريس، 1950)؛ لوكاتش، **انهيار العقل**، ت. ف. (باريس، 1958)، الرومانسية في نظره هي اختيار اللامعقول ورفض منطق التاريخ.

شمولية. نشأت هذه كمحاولة جادّة لإدخال كل الأعمال الفنية في إطار مفهوم عام، وذلك بدحض النظرة الكلاسيكية التي كانت تفصل الفن واللّافن حسب مقاييس خاصة بثقافة واحدة هي اليونانية؛ ثم انقلبت إلى منظور يجرّد كل إنجاز فنّي من خصوصيته ويجعله مناط وظيفة ليس إلّا. فعادت بطريق خلفي إلى تبرير العيار الكلاسيكي الاتّباعي الذي لا يرضى بالتجديد ولا يفهمه. وهكذا أبدلت كلاسيكية جزئية بأخرى عامّة شاملة وفي الوقت نفسه عاجزة عن تصور الفن مفصولاً عن وظائفه الاجتماعية[1].

6.3.3 منظور القانون

كتب إنجلز في قطعة شهيرة أن الرقّ مهما يقال عنه اليوم من زاوية الأخلاق، مثّل في الماضي مرحلة ضرورية في مسيرة الإنسان التمدينية، وفي مناسبات أخرى، تندّر بالتشيكيين الذين يحلمون بإحياء دولة قومية ضعيفة بعد أن اندمجوا مدة قرون طويلة في ثقافة أعلى وأغنى هي الثقافة الألمانية. ونجد عند ماركس، ولو بأسلوب أقل فظاظة، أحكاماً قاسية عن الشعوب الشرقية. نرى عند الكاتبين وبكل وضوح تعارضاً صارخاً بين الأخلاق والتاريخ.

ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى حركة فكرية أخلاقية هاجمت بعنف الحضارة الحديثة المسؤولة في نظرها عمّا عانت الشعوب من مصائب وويلات. وازدادت الحركة عنفاً بعد الحرب الثانية حيث ارتكب جميع الأطراف المتحاربة كل أنواع الجرائم. أين ومتى زاغت الإنسانية؟ هذا هو السؤال الذي طرحه أعضاء الحركة المذكورة. قال البعض: أصل الانحراف هو إيمان الجمهور في العصور الحديثة أن التاريخ قوة لا تقهر سائرة نحو هدف مرسوم عبر سبل قد تبدو، من منظورنا الخاص، قاسية وربّما مشينة، ولكنها مشروعة إذا وضعت في إطار أوسع وربطت بغايتها البعيدة[2]. ثم قال آخرون ممن تعمق في الموضوع: إن أصل الانحراف أبعد في التاريخ مما نتصور، يكمن في النسبية والعدمية الأخلاقية المتولّدتين عن سلطان الذات ، ذلك السلطان الذي تكرّس في بداية العهد الحديث مع ثورة النخبة المثقّفة ضد تقاليد الكنيسة، مع انتشار الرأي في مسائل العقيدة، وتحكّم المِلكية الفردية في ميدان الاقتصاد، وغلبة الطابع الاستبدادي على التنظيمات السياسية. أثناء التاريخ الحديث تلازم رفض التقليد، أياً كان، مع نمو سلطة الدولة،

(1) حاول كروتشه تجاوز المشكل بقوله: إن كتابة التاريخ فن. لكن هذا لا يجيب عن السؤال: لماذا لا نزال نقرأ ميشله مع أن دراساته متجاوزة اليوم من جهة البحث الموضوعي؟

(2) باترفيلد، ص 28 (التاريخانية كفلسفة تبريرية للسياسة التوسعية البروسية). يهدي بوبر كتابه عقم المذهب التاريخي لضحايا إيمان الشيوعيين والفاشيين أن التاريخ قدر محتوم.

فيمكن القول إن دين الدولة تركّز بالقضاء على دولة الدين. كان أقطاب المذهب التاريخاني قد أعادوا الاعتبار لماكيافيللي، فعمد أعداء التاريخانية إلى محاكمته من جديد.

استغلّ هذا التحليل عدد كبير من الأدباء، قصّاصين ومسرحيين. فلخصوا مأساة العصر في المفارقة التالية: كيف تحقّق الغاية دون تبرير كل الوسائل المؤدية إليها؟ ثم جاء دور النقّاد والمتفلسفين ليعلّقوا على هذا التشخيص ويعرضوا بالمناسبة كل أشكال التناقض بين الفرد والجماعة، بين الأهداف والوسائل، بين النوايا والنتائج[1]. وكانت الخلاصة أن لا بد من إبداء حكم أخلاقي في كل نائبة من نوائب التاريخ لأن هذا هو دور المثقّف في المجتمع المعاصر: الجريمة جريمة والفضيلة فضيلة في كل مجتمع وفي كل زمان، ولا شيء يمنع من مراجعة محاكمات الماضي (سقراط، المسيح، جان دارك، غليليو، دانتون، إلخ.) على أساس العدل البيّن والحق المطلق.

إن التاريخاني مقتنع أن التاريخ خاضع لقوانين قارة تسير به في اتجاه مرسوم نحو غاية محقّقة. فالغاية هي المثل الأعلى والمعيار الأصل. فتنقسم أعمال البشر إلى ثلاثة أقسام: تلك التي تعجّلُ بتحقيق الغاية، وتلك التي تعرقل، وأخيراً تلك التي لا تؤثر سلباً ولا إيجاباً. يمكن الحكم على كل فئة بموضوعية: الأولى حسنة تستحق الثناء، الثانية سيئة تستحقّ الذم، والثالثة لا حكم لها. كل عمل موافق للغاية المرسومة، علاوة على كونه فاضلاً، منطقي ومعقول إذ يساير تطوراً حاصلاً لا محالة. والعمل المنافي للغاية المرسومة في التاريخ بئيس ممقوت وفي الوقت نفسه تافه إذ يعارض ما لا يمكن معارضته واتقاؤه. هذا يعني أن مرتكبه لم يتقن بعد علم قوانين التاريخ، فيجب إما تلقينه تلك القوانين إذا كان في حاجة إلى تعليم، وإما معالجته إذا كان يعرفها ويكابر في الاعتراف بها. يتعلق الأمر في هذه الحال بتقويم انحراف، لا بالانتقام من جريمة. والغاية من العلاج هو اعتراف المنحرف بخطئه وبتحمّل مسؤوليته عن كل ما ترتّب عن تهوّره. لا معنى في هذا المنظور لابداء حكم أخلاقي، للثناء على عمل مهما كانت عواقبه سيّئة، لتحسين تصرفات تبدو سفيهة في محيطها وتقبيح أخرى تبدو معقولة: الحكم في هذه الظروف لغو وعبث [6.2.5][2].

---

(1) تعرض لهذه النقطة: في فرنسا مالرو، سارتر، كامو، مرلو ـ بونتي، وفي انجلترا كستلر، أورّل، برلين، الخ.

(2) باترفيلد، ضمن مجموع ميرهوف، ص 240. . يوافق المؤلف على هذا التحليل التاريخاني رغم أنه مسيحي النزعة، يقول إن الحكم الأخلاقي غير ممكن لأن ملفّ التحقيق، في حوادث الماضي، لا يقفل أبداً، فهو مفتوح على الدوام.

هـذا قول التـاريخاني، بمـاذا يردّ خصمـه؟ يعود إلى سلوك وكـلام الناس العـاديين فيلاحظ أن لا أحد يستطيع أن يتجنّب كلياً الحكم الأخلاقي لأن اللغة المستعملة هي اللغة الـدارجة بين النـاس المفعمـة بعبـارات الحسـرة والنـدم والاستنكـار أو بعبـارات الغبـطة والافتخار. فمثلاً هذا مؤرخ معجب بروبسبيير يرفض أن يستنكر سياسته الإرهابيـة باعتبـار أنها كانت نتيجة حتمية لظروف موضوعية وأنها بالتالي لا تدلّ على شراسة في طبعه، وهذا المؤرخ نفسـه ينعى على خصوم روبسبيـر أنهم تآمـروا عليه يـوم 9 تـرميـدور دفـاعـاً عن امتيازاتهم الشخصية ومصالحهم المادية ويهمل الأسباب الموضـوعية التي قـد تكون لعبت دوراً في سلوك رجـال معروفين بنـزاهتهم مثل كـارنو وبـرير. كـان ستالين يقـول إن أعداء الثورة، المجسّدة في شخصه، يتكاثـرون بقدر مـا تقترب من تحقيق أهـدافها العليـا، لذا وجب تنظيم إرهاب جماعي لردع كل معارضة، في الحاضر وفي المستقبل. كل ما يفعله، هو الفرد، خير ورحمة، وكل ما يفعله أو ينويه خصومه، وهم الجمهور، تآمـر على الثورة وبالتالي شرّ وخطيئة. أو ليس هذا حكماً موضوعياً في ظاهره أخـلاقياً في بـاطنه وإن كـان معكوساً إذ يضع الخير محلّ الشرّ والشر محل الخير؟[1]. لا أحد يستطيع أن ينفلت من إبداء حكم أخلاقي لأن ذلك الحكم مبطن في اللغة. ثم حسب المذهب التاريخاني نفسه، يتّحد الحكمان، الذاتي والموضوعي، المتناقضان داخـل التاريـخ، في الحكم الختامي عنـدما تطوى الأوراق وتنتهي اللعبة ويقفل الملفّ، سيكون ذلـك الحكم أخلاقيـاً، بل في أعلى مستوى الأخلاق. يكفي أن نفترض عدم الموافقة، ولا مانع منطقياً من ذلك، ليصبح الحكم الآني، الذي يتحاشى استعمال العيار الأخلاقي خوفـاً من استباق الأحـداث، مجرد تبـرير للجرائم، فيجب استنكاره في الحال[2].

نلخّص التحليلين السـابقين، الفكري واللغـوي، ونقول إن التـاريخـانيـة تقـود إلى العدمية الأخلاقية بسبب رفضها لكل تقليد ثابت، إلا أنها لا تنفكّ تطلق أحكامـاً أخلاقيـة معكوسة لأنها، إذ تؤجّل باستمرار تحقيق غاية التاريخ[3]، لا تعتبر في أحكامها الموضوعية سوى الوسائل أي الذرائع والحيل. فتقلب كل المفاهيم: تصبح الحـرب هي السلم لأنها الوسيلة المؤدية إليها، والحرية هي الاستعباد، والجهل هو العلم والمعرفة، كما نجد ذلك مسجّلاً في قصة جورج أورول. كيف نعطي من جـديد لهـذه الكلمات معـانيها اللغـويـة

(1) يرى المعارض الشر، بل كل الشرّ، في الاستبداد بالحكم.

(2) برلين، «الحتمية التاريخية». (1954). هذا البحث مثبت في مجموع غاردينر، ص 161 إلى 186، وفي مجموع ميرهوف، ص 249 إلى 271.

(3) المقصود هنا التاريخانية الثورية، لا التجسيدية المحافظة.

العادية؟ السبيل هو نفي النسبية وبالتالي التطور والتاريخ، التحرّر من كهف الزمان. طوق النجاة هو مفهوم الحق الطبيعي كما أوضحه حكماء اليونان عندما فنّدوا آراء السوفسطائيين وبرهنوا على أن الحق حق مهما اختلفت الظروف والأحوال. لا انفلات من ماكيافلّية وطغيان الدولة، من النسبية الأخلاقية، إلا بالعودة إلى موقف وتعاليم سقراط[1].

من يستطيع أن يعترض على مثل هذه الأقوال، أن يبرّر سلطة الدولة على حساب حقوق الفرد بعد كل الجرائم التي ارتكبت باسم الدولة أثناء حروب القرن العشرين، العالمية، الاستعمارية، الأهلية؟ فلماذا قلنا إذاً في بداية المقطع إن الحركة المعادية للتاريخانية ظرفية وتبريرية؟ يؤكّد ليو شتراوس أن ماكيافيللي هو الأب الروحي لهيغل وماركس، لكن غرامشي أوضح في دراسته الشهيرة عن **الأمير الحديث** السرّ في حتمية الانتقال من استبداد الفرد إلى دكتاتورية الطبقة والحزب. أو ليس هيغل هو الذي أعطى الصيغة النهائية لجدلية الذات وانعكاس إطلاق حرية الفرد إلى إرهاب؟[2] يرتكز إذاً نقد التاريخانية من منظور القانون على تحليلات تاريخانية. ونكتفي في هذا الصدد بملاحظة واحدة تشير في رأينا إلى ظرفية وحدود النظرية المعنية هنا. كان أول خصم واجهته التاريخانية الكنيسة الكاثوليكية، أو لم يكن من الطبيعي أن يعيد نقد التاريخانية الاعتبار، كل الاعتبار، إلى الدولة المسيحية، لا في شكلها الاستبدادي الذي عرفت به في العهد الوسيط ولكن في شكلها الأصلي، شكلها الإنجيلي؟ أو لم تعتمد عياراً أخلاقياً للحكم على أعمال البشر عامّة وتصرّفات الحكّام خاصة؟ فما بالنا نرى نقّاد التاريخانية يتغافلون عنها ويتعلقون بأهداب سقراط؟ لماذا التنويه بكسنوفون وإهمال توما الاكويني؟[3] هناك سبب قاهر بدون شك يفسّر هذا الموقف الغريب؟ السبب هو ما أشار إليه منذ زمان طويل دوستويفسكي، ألا وهو التشابه الكبير بين محاكمات الديكتاتوريات الحديثة ومحاكمات عهد التفتيش[4].

إقرار عيار عام قانوني/ أخلاقي لا يضمن للفرد التمتع بحقوقه: هذا صحيح بالنسبة للدولة الوثنية القديمة وبالنسبة للدولة المسيحية.

يقول الخصم إن التاريخانية مدفوعة رغماً عنها إلى العدمية الأخلاقية لأنها تنفي وجود أي قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ. هل العلاقة قائمة بالفعل بين الأمرين؟ هل

---

(1) شتراوس، دراسات حول ماكيافللّي (1958)؛ **الحق الطبيعي والتاريخ**، ت. ف. (باريس، 1954).

(2) جدلية الديمقراطية والإرهاب معروفة منذ أفلاطون وأرسطو.

(3) ماريتان، **الفرد والدولة**، ت. ع. (بيروت، 1962).

(4) أمثولة رئيس قضاة التفتيش في رواية **الأخوة كرمازوف**.

النسبية عبارة عن العدمية؟ (شتراوس، 1954، ص 26). يفنّد هذا الأخير، وبحجج لا تخلو أحياناً من وجاهة، آراء ماكس فيبر الذي حصر همّ عالم الاجتماع في دراسة الوسائل بدون التفات إلى القيم والأهداف البعيدة[1]. لكن لا يسعنا السكوت عن التلازم الموجود في تاريخ الفكر السياسي بين النسبية والتسامح بمعنييه، السياسي والقضائي. هذا أمر لا يخفى على من درس كتابات القرن الثامن عشر. فهل التسامح، الفكري والسلوكي، هو أيضاً من الدوافع إلى القول بالعدمية الأخلاقية وإلى الخضوع حتماً إلى الديكتاتورية؟ التسامح يحمي حقوق الأفراد والجماعات مع أنه لا يستلزم، بل يناقض أحياناً، الإقرار بحق طبيعي مطلق، كما أن العكس صحيح، أي أن الإقرار بوجود قاعدة قانونية مطلقة، موروثة عن مشرِّع حكيم أو نبي مرسل، لا يضمن، بل أحياناً ينفي، حقوق الفرد. لا برهان إذاً على أن تسلط الدولة ناتج عن اعتماد النسبية والتاريخانية، وعلى على أن ضمان الحريات الفردية رهن بعقيدة الحق المطلق. التعارض بين حق مطلق، يندرج تحته حق عام معترف به، وبين حقوق خاصة معينة، وارد في كل نظام، قديماً كان أو حديثاً.

بسبب هذا الخلط الواضح نلاحظ تناقضات مقلقة بين كتّاب ينتمون إلى نفس التيار اللّاتاريخاني. شتراوس مثلاً، الذي يدافع عن فكرة الحق الطبيعي، يصوّب ضرباته إلى النسبية، في حين أن بوبر، الذي يرفع لواء حقوق الفرد، يجد في النسبية حليفاً قوياً له[2]. وفكرة الحق الطبيعي نفسها ليست وقفاً على الفلسفة اليونانية، نجدها في ثقافات أخرى، الإسلامية والهندية والصينية. تشبّعت بها الكنيسة المسيحية في العهد الوسيط كما استغلتها لأغراضها الدعائية الحركة البروتستانتية، ثم ورثتها مدارس القانون في القرون التالية. ورغم أن شتراوس والمعجبين به يقولون إنها تمثّل سدّاً منيعاً ضدّ النسبية، وبالتالي ضدّ الدكتاتورية، فإننا نلاحظ أنها كثيراً ما وظفت لتبرير الاستبداد الفردي (هوبس) أو الجماعي (روسو) بدون أدنى علاقة بالتاريخانية. بل نرى، وهذا تناقض آخر داخل التيار اللّاتاريخاني، كارل بوبر يضع أفلاطون، تلميذ سقراط وصاحب كتاب **القوانين**، في زمرة هيغل وماركس وباقي أنصار المجتمع الكلّوي المقفل.

يفيد النقد المذكور أن التاريخانية تجد صعوبة كبرى لبناء نظرية قانونية متماسكة، لكنه يكشف في الوقت نفسه عن تناقض ذاتي يمنعه من تحرير نظرية لا تاريخية للقانون، والصعوبة واحدة كما هو واضح. إن فكرة الحق الطبيعي لا تضمن حقوقاً بعينها، إذ التعيين

---

(1) ماكس فيبر، **العالم ورجل السياسة**، ت. ف. (باريس، 1959).

(2) يقول بوبر، في معرض دفاعه عن نسبية فيبر: «في التشككية نواة صحيحة وهي أنه لا يوجد قياس واحد للحقيقة». (1963، ج 2، ص 378).

هو بالضبط الوقوع في حيّز التاريخ، وهذا هو سبب هلهلة تحليلات روسو وانقلاب الحرية إلى استبداد[1].

بدا لنا النقد، من منظور الفن، قوياً متماسكاً، وها نحن نراه، من منظور القانون، ضعيفاً متهافتاً. لماذا؟ لأن التاريخانية لم تنشأ وتتكرس كنظرية عامّة إلاّ بعد أن تفجّرت من الداخل فلسفة الحق الطبيعي أثناء الثورة الفرنسية، بعد أن نظّم الإرهاب على أساس الحرية. لم يظهر هيغل إلاّ بعد أن انحلّت النظيمة الكانطية. فالعودة إلى أصول النظرية، مهما كانت فائدتها الظرفية، لا تعدو أن تكون إحياءً لأسباب وبواعث نشأة التاريخانية. يتحوّل إذاً الرفض إلى تبرير غير مقصود[2].

6.3.4 منظور العلم الموضوعي[3]

يقول التاريخاني إن غايةالتاريخ أن يكتشف الإنسان أنه الغاية والوسيلة، وذلك الكشف هو مضمون الحرية. يبدو هذا التعريف وكأنه عبارة علمانية لمقولة ثيولوجية[4]. الاعتراض المنطقي واضح: كيف نعرف الغاية قبل حدوثها؟ كيف نتحقق أن للتاريخ غايةً ونحن لا نزال تائهين في دروبه؟ يتّضح بمجرد طرح السؤال أن تفرّع التاريخانية إلى تجسيدية (الغاية محققة في كل لحظة) وتطورية (الغاية تتحقق بالتدريج) نابع من تناقض ذاتي لمفهوم الغاية[5]. إن الغارق وسط المحيط لا يمكن أن يتحقق أنّ له ساحلاً، وكذا الإنسان داخل التاريخ، لا يمكن أن يقطع أن له غاية وقوانين توحّده وتسيّره[6]. يقودنا التحليل المنطقي إلى المفارقة التالية: إما التاريخ محقق في كل لحظة وبالتالي ينتفي التغيّر أي التاريخ الفعلي، وإما أن التاريخ حقيقة، والتغير أمر محسوس، وبالتالي لا سبيل إلى إدراك الغاية قبل الختم والنهاية، أو بعبارة أخرى: إما أن قوانين التطور المؤدية إلى الغاية المرسومة معروفة مسبقاً وبالتالي ليست تجريبية بل إيمانية، وإما أنها علمية استقرائية

---

(1) يهمل هذا النقاش المقولات الهيغلية. انظر للمؤلف، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء/بيروت، 1982).

(2) «إن نقد التاريخانية لا يقود حتماً إلى فكرة حقوق الإنسان كما أن نقد الاستبداد المطلق كأفق التاريخانية الحديثة لا يعيد بالضرورة الاعتبار إلى حقوق الفرد». فرّي ورينو، **فلسفة السياسة** (باريس، 1985)، ج ٣، ص 68 و69.

(3) هايك، **العلموية والعلوم الاجتماعية**، ت.ف. (باريس، 1953)؛ بوبر، **عقم المذهب التاريخي**، ت.ع. (القاهرة، 1959).

(4) فيورباخ، **ماهية العقيدة المسيحية**، ت.ف. (باريس، 1968).

(5) لذا أعار هيغل هذه النقطة أهمية كبرى في منطقه، (حضور الغاية في السبب).

(6) لا محل للمقارنة في نظر التاريخاني: البحر ليس من صنع الإنسان، عكس التاريخ الذي هو من صنع الإنسان.

وبالتالي لا تصل إلى حدّ اليقين ما دام التاريخ جارياً.

هذا هو مؤدّى النقد المرتبط باسم كارل بوبر الذي يقول إنه ركز على الجانب العلمي المنطقي لأن التاريخانية، ويقصد الماركسية، تدّعي العلمية والعلمانية. تنشأ عن نظرة عاطفية (ص 30) إيمانية، لا تختلف عن نظرة المتكلمين القدامى، لكنها تؤكد أنها لا تزيد على توضيح مكتسبات العلم التجريبي الحديث، فوجب استجلاء التناقض الصريح بينها وأبسط قواعد التفكير العلمي.

كما أن شتراوس عارض بقوة نسبية ماكس فيبر رغم أنها وظفت أصلًا لتبرير التعددية الديمقراطية لأنه رأى فيها عضداً للماكيافيلّية وبالتالي للتاريخانية، يعارض بوبر بشدّة «منظورية» كارل مانهايم، مع أن صاحبها أرادها قاعدة فكرية وأخلاقية للحوار الديمقراطي[1]، لأنها تقوّض في نظره (أي بوبر) أركان موضوعية العلم التجريبي. لا شك أن التاريخانية، من هيغل إلى غرامشي، ربطت دائماً مبادىء كل علم، استنباطي أو استقرائي، بمنظور كوني هو أصلها وأساسها. وعملت الحركة الابستمولوجية التي ازدهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في النمسا وانجلترا بخاصة، والتي ينتمي إليها بوبر، على تحرير العلم الموضوعي من كل تأثير اجتماعي أو تاريخي، ولذلك ميّزت في شأن كل اكتشاف علمي بين ظروف التحصيل وطرق الإثبات [5.3.1.2]. قد يتأثّر الباحث، أثناء البحث وقبل الاكتشاف، بالحضارة التي ينتمي إليها، بثقافته الخاصة، بالأحوال المحيطة به، ولكن لإثبات الحقيقة المكتشفة، لإقناع زملائه بصحّتها، لا بدّ من اتّباع مسطرة معينة هي وحدها محل إجماع. لا بد أن تفرغ في قالب برهاني يخلّف اليقين في نفوس الغير. إن النقطة الجوهرية في مقولة بوبر هي أن الميدان الوحيد الذي يتحقّق فيه تقدّم فعلي هي ميدان العلم التجريبي[2]. وبما أن مفهوم التقدّم (الإنجاز، التجسيد) أساسي في تنبؤات التاريخانية، فلا وجود لأي تقدم إلّا إذا طابق منطق التاريخانية منطق العلم، وهذا أمر غير حاصل إذ مقدّمات هذا وتلك متناقضة.

يدعو بوبر إلى تطبيق منهجية علوم الطبيعة في دراسات المجتمع والتاريخ، فهو إذاً من أنصار الوضعانية في التاريخيات. فيستخلص من كل هذا موقفاً أخلاقياً وفياً للكانطية معادياً للهيغلية. لا يوجد في نظره تاريخ موحّد، بل تواريخ جزئية، لا يوجد قانون تاريخي بل متواترات جزئية، لا توجد غاية مرسومة تتحكّم في حاضر ومستقبل البشرية. يجدر

---

(1) مانهايم، **الحرية، السلطة، والتخطيط الديمقراطي** (لندن، 1950).

(2) عكس ما أكّده كولينجوود الذي يرى أن التقدم لا يحصل إلّا في إطار التاريخ الواعي بذاته.

بالإنسان الذي يتصرّف حسب قواعد العقل أن ينطلق من لوازم حياة الفرد لأن الفرد وحده موجود حقاً وكل ما سواه ـ أمة، مجتمع، ثقافة، إلخ ـ إنما هو تركيب فكري ينقلب بسرعة إلى صنم معبود (وهذه هي الفردية المنهجية عند بوبر). انطلاقاً من هذه القاعدة الملموسة يجب أن نحاول بعزمنا وجهدنا أن نحقّق لوازم حياة حرّة شريفة لكل فرد. نجرّب ثم نجرّب، كما نفعل مع الطبيعة، قبل أن نصل إلى هدف نرضى به موقتاً، دون أن نطمع أبداً في تحقيق الغاية دفعة واحدة، دون أن نضع أمام أعيننا هدف بناء نظام كامل شامل يطال الزمان. النظرية العلمية جزئية ومؤقّتة، نقبلها مالم نقدر على تفنيدها رغم محاولاتنا المتكررة، كذلك يجب علينا أن نجرب المشاريع الإصلاحية ونفحص النتائج المترتبة عليها، ثم نجرب إصلاحات أخرى بدون ملل، لأن كل فكرة مسبقة، كل صورة شاملة، كل حقيقة مطلقة، غير علمية بالتعريف والاصطلاح[1].

هل الحقيقة العلمية تناقض التاريخية، في الطبيعيات والتاريخيات معاً، مناقضة النسبي للمطلق؟ إذا لم نحدّد المقصود من هاتين الكلمتين ندخل في متاهات لا مخرج منها. يؤكّد بوبر أن الأولى (الحقيقة العلمية) تعرف وتقبل أنها مؤقّتة، فهي نسبية بهذا المعنى، أما الثانية (الحقيقة التاريخية) فإنها تدّعي الشمولية والدوام حتى وإن كانت مرتبطة بظروف زمانية ومكانية، فهي مطلقة بهذا المعنى. وهذا الاطلاق المنسوب إلى نقطة من الزمان هو، في نظره، من مخلّفات الفكر الثيولوجي وبالتالي لا يمتّ بأية صلة للعلم الموضوعي. يستبدل بوبر يقين الحقيقة بتقدّمها المستمر. ماذا يعني العلم بمعناه الحديث؟ مسطرة إثبات وتحقيق، وبعبارة أدق، مسطرة عكسية، إذ المثبت هو دائماً ما لم ننجح، رغم محاولاتنا العديدة والصادقة، في تفنيده. واضح أن هذه نسبية من نوع خاص، منهجية لا جوهرية كما عند مانهايم[2] الذي يقرر أن معرفة الإنسان، من أي نوع كانت، محدودة أجتماعياً (منظور الطبقة) وتاريخياً (منظور الحقبة). فهي كالجزء مقابل الكلّ. كيف يتأتّى لنا كبشر أن نعرف أنها محدودة بمنظور معين؟ يقول مانهايم: المثقف يستطيع أن يفعل ذلك لأنه غير مرتبط بمصلحة طبقة بعينها؛ عندما يبحث في المجتمع فإنه يقارن منظور هذه الطبقة بمنظور تلك، منظور الحاضر بالماضي، وبذلك يدرك المجموع الذي على أساسه تتّضح محدودية كل منظور. هذا تناقض في نظر بوبر بل مغالطة سافرة، إذ لا وجود موضوعياً

---

(1) «كل شيء، أكان قولاً أو أثراً أو أصلاً مكتوباً أو برهاناً أو تخيلاً أو ملاحظة، إلخ، مقبول في الاستعمال بشرط أن لا يتحول إلى حجة لا تناقش». بوبر (1963) ج 2 ص 378.

(2) يقول بوبر إن التاريخانيين يقفون دائماً مع أنصار الماهية في منهجيات العلوم الاجتماعية. كيف ذلك؟ انظر نقد كروتشه لبوركهارت [6.2.3].

لأي من الطبقة أو الحقبة أو التاريخ، الموجود الملموس الوحيد هو الفرد، منه ننطلق وإليه نعود. ما يميّز موقف بوبر ليس محدودية المعرفة، في الطبيعيات والتاريخيات معاً، بقدر ما هو الوقوف عندها وعدم التطلّع إلى ما سواها. لا حقيقة إلا ما يستطيع الفرد أن يدركه ويثبته حسب مسطرة متّفق عليها. في هذا الموقف القانع يتّفق صاحبنا مع كل الوضعانيين، لكن هذه «القناعة» هل تنفي فعلاً السؤال الذي تنطلق منه التاريخانية [6.2.5]؟ تدور المسألة كلها حول تعريف العلم الموضوعي.

يحصر بوبر العلم الموضوعي في منهجيته وهذه في طريقة التفنيد، بما أن سؤال التاريخانيين يتعلّق بالموضوع، فإنه خارج رؤية بوبر. رفض لأسباب أخلاقية بعض النتائج الملصقة بالتاريخانية[1] دون أن يثبت بالبرهان علاقة الأولى بالثانية؛ أوضح أن المقالة التاريخانية ليست ولا يمكن أن تكون من نوع المقالة العلمية التجريبية، ولكن هذه نقطة مسلّمة عند الجميع ولا تحتاج إلى استدلال[2]. إلّا أنه يقف مضطرّاً عند هذا الحدّ، فلا يستطيع أن يجيب عن السؤال الذي يطرحه التاريخاني. وأكبر دليل على ما نقول هو أن استنتاج بوبر المبني على منطق العلوم لا تسانده خلاصات مؤرخي العلوم. لقد اضطرّ هؤلاء ومنذ زمان إلى احتضان فكرة القطيعة المعرفية التي لا تعدو أن تكون عبارة جديدة عن فكرة تجذّر كل علم في أفق محدّد [5.3.3.4]. عندما يُقال إن الرياضيات اليونانية صحيحة اليوم كما كانت صحيحة أمس، فهذا قول فيه قدر غير قليل من الشطط، إذ تعرض النتائج اليوم في قالب ابستمولوجي غير الذي أفرغها فيه الإغريق، والملاحظة نفسها تنطبق على الرياضيات العربية أو الهندية أو الصينية. بداهة اليوم ليست هي بداهة أمس، فالبراهين التي يسوقها بوبر، ظانّاً أنها من البديهيات، ليست في الواقع بالقوة الاستدلالية التي يتصورها. إذا تجاوزنا المسطرة ونفذنا إلى المسلّمات التي تجعل من البرهان برهاناً، تلك التربة التي يتجذر فيها المنطق العلمي والتي تحاول أن تصفها بكل دقة وبكل أمانة الفنومنولوجيا المنبثقة عن معرفيات أوائل هذا القرن، نلاحظ أن مسألة التاريخانية تبقى معلقة: البحوث الفنومنولوجية ترجىء الفصل في هذه النقطة بالذات إلى ما لا نهاية[3].

---

(1) «إن التاريخانية تشبه القمار في يأسها من عقلانية الإنسانية وفي نفي المسؤولية عن الأفراد». م. سا. ص 279.

(2) علاقة الموضوعية العلمية بالمؤسسات (1957، ص 155) قارن مع أقوال غرامشي.

(3) هوسرل، **تأملات ديكارتية** (باريس 1969). جان - توسان ديسانتي، **المدخل إلى الفومنولوجيا** (باريس، 1976).

لا يمكن أن نحصر العلم الموضوعي في المنهجية، ومنهجية الطبيعيات بالـذات، دون الالتفات إلى نشأة المفاهيم وإلى أسس البداهة التي هي أصل الاطمئنان إلى المسطرة الاستدلالية. إن بوبر يفصل بكيفية تعسّفية منهجية العلوم الموضوعية عن تاريخها من جهة وعن أسسها المنطقية من جهة ثانية. يدخل تاريخ العلوم في تـاريخ الأفكـار فلا يفيـد نقد التاريخانية إذ هو أساسها ومنبعها، والمنطق العام، منطق التجربة الحيـاتية، الـذي يؤصل القول المفيد اليقيني لا يفيد بدوره للبرهنة على تاريخية أو عدم تاريخية ذاته. فلم يبق إلاّ ما بين الاثنين، التاريخ والمنطق، أي المنهج والمسطرة، وهو ما يتشبّث به بوبر. لقد قلنا إن هذا ميدان تقتسمه التاريخانية والوضعانية، فتقبل هذه أو تلك لأسباب خارجة عن الميـدان نفسه، وهذا صحيح بالنسبة لمانهايم وبوبـر معاً. التعـارض يعني هنا التكـافؤ، بمعنى أنه يمكن دائماً ترجمة (تحويل) كل المعلومات من نظيمة فكرية إلى أخرى. يمكن التعبير عن كل فكرة إما من منظور الماضي ومنطق التولّد فهي التاريخانية، أو من منظور الحاضر ومنطق التماسك فهي الوضعانية [5.5.1]، ولا سبيل لترجيح نظرية على أخرى دون إقحام عـوامل أخلاقية أو نفسانية في النقاش. كل ما أفادنا به بوبر هو إمكانية وضعنة كـل المعلومات، لكن العملية المضادة أيضاً ممكنة وهذا ما برهنت عليه مدرسة القطيعة الابستمولوجية[1].

6.3.5 منظور الفلسفة العرفانية

نقرأ عند هنـري مارو، المؤرخ المحتـرف والمسيحي المؤمن، ما يلي: «وفي سنـة 529 م أقفلت في أثينا مدرسة الأفلاطونية الجديدة التي كانت قد تحولت إلى مركز للدعاية الوثنية المتعصّبة ولتعليم السحر»[2]. قامت المسيحية طيلة قـرون بحملة منكرة ضـد الدين الامبراطوري الرسمي ومع ذلك لم ينعتها مارو بالتعصب، وعـدّ تعصباً لاعقـلانياً الفلسفـة الأفلاطونية لأنها انتقدت فكرة تجسيـد الخالق في شخص مخلوق؟ وفي فصـل لاحق من الكتاب يشير مارو في معرض كلامه على الجـدل حول طبيعـة المسيح، بشـرية محض أم أدمية وإلّهية في آن، إلى صدى ذلك الجدل في القرآن. الدعوة المحمدية بالنسبة له كلها تاريخية تفهم في نطاق البحث الموضوعي، اللغوي والأثري، في حين أن حياة المسيح لا تفهم فهماً حقيقياً إلاّ في منظور الوحي والإلهام. وموقـف مارو تجاه النبي العربي قد يقفـه مؤرخ يهودي تجاه المسيح فيقدمه كزعيم قومي قاوم الرومان بوسائل روحية سلمية.

---

(1) كار، ص 154، فيرابند، ص 33.

(2) مارو، تاريخ الكنيسة من303 إلى 604 م (باريس، 1985)، ص 177.

يعلّق هنري كوربان[1] على أمثلة مثل هذه قائلاً: «إن الدراسة التاريخية تغرق الحدث الديني في حيز التاريخ ـ الأخبار العادية فتفرض عليه زماناً غير زمانه ومحيطاً غير محيطه». (1971، ص 173). ثم يقول في موضع آخر: «لا يمكن أن نحشر ضمن التاريخ العادي خوارق مثل الحلول والرؤيا.. التي تحرّرنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ». (1977، ص 150). لا ينفي البحث في أسباب النزول، ولكن يرى أنه لن يقودنا في كل حال إلى إدراك مغزى الحدث الديني الخارج بطبعه عن مستقرّ العادة. يمسّ البحث التاريخي الظاهر فقط، أما الباطن فلا يدرك إلا بطريقة ذوقية (فنومنولوجية) تحافظ على خصوصية التجربة الدينية وتتركها تنطق بنفسها عن حالها، وبلغتها الخاصة بها وفي إطار الزمان الخاص بها. لا مناص إذاً من **تأويل** الخبر الديني، وإلا تحجّر في لحظته وفقد قدرته على إلهام الأجيال اللاحقة. يسوق كوربان أثراً منسوباً للإمام جعفر الصادق: لو كان معنى كل آية قرآنية هو الظاهر، المتعلّق بزمان معين وبرجل معين، لذهبت الفائدة بموت الرجل ولأصبح القرآن مقبرة لأقوال جامدة..[2].

يرى كوربان أن فلسفة الإسلام الحقيقية هي نظرية النبوة كما عبّر عنها أشياخ الإمامية من إسماعيلية واثنيْ عشرية. وهذا الرأي يواجه في الحين مشكلة عويصة، تاريخية، تتمثّل في نزول الوحي على شخص بعينه في وقت محدّد. ما علاقة الوحي بالأزل؟[3] هذا السؤال هو الذي جعله يرفض التاريخانية بكل مستتبعاتها الاجتماعية والعلمانية، كما تدلّ على ذلك الأقوال السابقة وأخرى مماثلة. يقول: «نحن الأحياء نحيي ونميت ما نختار من آثار، فنحدّد باختيارنا من يعاصرنا حقاً وروحاً ومن لا يعاصرنا، بعيداً عن كل تساكن عرضي ومجاورة عابرة». (1971، ص XII). وإذا اعترض عليه قائل: أوليس مهماً أن نعرف متى ومن ألف **نهج البلاغة**، إذ يستحيل، شكلاً ومضموناً، أن يكون من تأليف الإمام علي؟ يجيب بما أجاب به أحد الائمّة الإماميين: «مهما يكن حامل القلم ومهما يكن زمان التأليف فالإمام هو الذي كان يتكلّم»[4]. وإذ قال قائل: هذا الذي تروي هل هو واقع حصل فعلاً فأين الشواهد أم هو

---

(1) هنري كوربان، **في الإسلام الإيراني**، ج 1، الشيعة الاثنا عشرية بالفرنسية (باريس، 1971)؛ **مفارقة التوحيد** (باريس، 1977)؛ كريستيان جامبه، **منطق الشرقيين**: هـ. كوربان وعلم الأشكال. (باريس، 1983).

(2) كوربان (1971)، ص 365، وكذلك ص 128.

(3) في مسألة قطيعة الوحي والاستمرار التاريخي انظر أرون، ص 256، تعليق على المؤرخ الالماني ترويلتش.

(4) قارن مع مقالة للقديس غريغوار: «من كتب سفر أيوب؟ موسى؟ أحد الأنبياء؟ أيوب نفسه؟ لماذا التساؤل إذ، في كل حال، الإلهام من روح القدس؟» (مارو، 1985، ص 239).

أسطورة ومثل يضربه العارف لغير العارف، وفي هذه الحال لماذا لا تعترف بذلك ثم تفعل ما يفعله الخبراء في حقل الميثولوجيات؟ يرد كوربان: أتكلم على حوادث لا هي تاريخية مثل الأخبار العادية ولا هي أسطورية تخيّلية، بل هي حوادث وقعت في زمان غير زماننا وفي عالم غير عالمنا، والشاهد عليها هي التجربة الدينية التي لا تخضع إلا لمنطقها الخاص[1].

إن كوربان، مثل شتراوس وبوبر، ينقض التاريخانية برفض إحدى نتائجها. يقول: لا مجال لفلسفة النبوءة في نطاق التحليل العادي[2]، فلا بدّ من رفض قواعد النقد التاريخي (لا يفرق بين التاريخية والتاريخانية)، بدون ذلك لا يمكن تحديد مجال يعود فيه الكلام على الوحي والإلهام والتنزيل والرؤيا أمراً معقولاً جائزاً[3]. هل التاريخانية التي يرفضها كوربان هي التي رفضها بروست قبله، أي تفسير الحدث بوصف ظروف حدوثه؟ الحدث الديني هو بالتعريف خارق لمستقر العادة، التاريخانية حسب كوربان هي تلك المحاولة السخيفة الرامية إلى حصر الدين في مظهره الاجتماعي. لو كان الأمر بهذه البساطة لما كان نقاش، إذ لا خلاف في أن الظاهر يفسّر بالظاهر والباطن يعرف من الباطن. الدين الاجتماعي بصفته مجموع طقوس وقواعد سلوكية، خاضع لمنهجية أسباب النزول (منهجية الفقهاء والأخباريين)، أما الدين كتجربة روحانية، فإنه فردي، مبني على فهم و«إدراك» أي على تأويل بعيد أو قريب لظاهر السنة، فلا يخضع للمنهجية المذكورة، بل لا يخضع لأية منهجية مضبوطة. التفسير بالأثر هو اعتماد أسباب النزول للحفاظ على تماسك الجماعة؛ يعارض القول بالرأي لأن الرأي فردي يقسّم دائماً الجماعة. التأويل هو القول بالرأي، هو إذاً شأن فردي يدرك بالذوق والتجربة الشخصية ولا مجال فيه لتطبيق قواعد التواتر. هذا حلّ توفيقي، على أساسه تمّ التعايش بين الفقهاء والقراء، العلماء والمتصوفة، لكن كوربان يرفضه رفضاً باتّاً. المعنى الجماعي الذي يدرك بمناهج التاريخ ليس معنى أصلاً. المعنى الوحيد، في نظره، هو الذي يدرك بالتأويل، بتجربة تقود إلى كشف. فلا بدّ من مسلك، من باب، والباب هو الإمام الذي يطّلع على سرّ الأسرار تحت قيادة مَلَك[4]. التفسير التاريخي، ربط الظاهر بالظاهر، إنما هو، في منظور كوربان ومذهب الإمامية، كلام ميّت يخاطب الأموات عن الأموات، في حين أن التأويل ـ مقابل التنزيل ـ نهوض/ إحياء/ عودة

(1) يعارض كوربان مدرسة، ألمانية بخاصة، تؤول الإنجيل على أساس أنه أمثولة. انظر (1971) ص 163.

(2) قارن مع ما قاله ابن خلدون وديفيد هيوم في قضية المعجزات والخوارق.

(3) يقدم كوربان الحقيقة الغنوصية على الحقيقة التاريخية اعتماداً على تواجد زمانين: الآفاقي والأنفسي كما في الآية القرآنية [41/53].

(4) هناك ارتباط حتمي في نظر كوربان بين النبوة والإمامة والملكوت، كل ذلك بالطبع في عالم المثال.

إلى عين الحق والحياة، فهو خطاب الحي إلى الحي عن الحي(1). لكن رأينا منذ قليل أن التجربة التي يشير إليها كوربان تفرغ في قالب حكاية، سلسلة حوادث (خوارق من منظورنا نحن البشر) وقعت في زمان آخر ومكان آخر، فهي تاريخ وليست أسطورة. عندما يروي كوربان تلك الحكاية، يتقمّص بالضرورة لبوس التاريخانية التجسيدية فلم نعد نرى بوضوح ماذا يعارض بالضبط: هل ينفي التاريخانية أم يؤاخذها فقط بأنها لم تعترف صراحة أنها منهجية تاريخ ما يحصل في عالم المثال لأن ما يقع في عالمنا إنّما هو حكاية لما يقع في غير عالمنا؟ كما يؤاخذ كوربان، في السياق نفسه، على التصوف السنّي، كونه أبدل الإمام بالشيخ المربّي، دون أن يدرك أنه بفعله هذا يرتكب خطأً منطقياً. نقف هنا فيما أسميناه بنقطة الانعكاس في التاريخانية، وكتابات كوربان مهمة من هذا الجانب. تكشف أن التاريخانية كفلسفة تتأرجح باستمرار بين الوضعانية والثيولوجيا [6.2.3]. ينقدها الوضعاني بوبر باعتبارها عقيدة إيمانية وينقدها كوربان الفيلسوف المتكلم باعتبارها وضعانية(2).

التاريخانية في تعريف كوربان هي تلك المنهجية التي تستبعد، في دراسة أحوال الماضي، الإدراك المباشر والحدس الشمولي وتقرّر أن الفهم الحق هو المبني على التمييز والترتيب والتعيين. الوقائع الماضية، مهما تكن، هي بالنسبة للمؤرخ متزامنة، إمّا كشواهد في الطبيعة وإمّا كمفاهيم في الذهن. وبما أنها متجاورة متساكنة قد نتصور أننا نستطيع أن ندركها جملةً ودفعةً واحدة. والموقف التقليدي يرتكز على هذا التصور بالذات، لذلك نراه لا يتورّع في التقديم والتأخير، الإجمال والتدقيق. . لكن ثورة النزعة التاريخية، كما أوضحنا، كانت رفضاً لذلك الموقف واعتباره مجرد وهم وخيال. لا يكفي، لكي يحصل الإدراك، التميز والتعيين كما ادّعى ديكارت، لا بد كذلك من التوقيت والترتيب حسب توالي أقسام الزمان، لا يكفي الاستنباط، استخراج علاقة التلازم بين أمرين، بل يجب معرفة مجرى تولّد اللاّحق عن السابق (كروتشه، ص 143). هل يرفض كوربان هذه القاعدة التي تحدد التاريخ كصناعة؟ الواقع هو أنه لا يرفض وإنما يحوّل اتجاهها وينقلها من مجال إلى آخر. يقول إن نظرية التجسيد، حلول الباري في جسد عيسى ابن مريم، في الشكل

---

(1) لاحظ أن كلمة إحياء تستعمل بكثرة عند التاريخانيين [2.3.3] و[5.3.3.3]. سند الإمامية حي وسند المحدثين/ الأخباريين ميت. إلا أن التاريخاني يقول إن المحدث، عندما يعي ما يقول ويحيا وجدانياً، فإنه يُحيي بوجدانه كل الأموات المذكورين في السند. هذا شكل من أشكال الانعكاس الجدلي.

(2) يقول عن ديلتاي، وارث تأويلية شلايرماخر: «تاه في التاريخانية بدون وجهة محددة ولا نقطة قارة يرتكز عليها». (1971، ص 160 و 161).

الذي استقرّ عليه رأي النصارى في القرن الخامس الميلادي وبعد نقاش مرير، كان أول خطوة نحو **العلمنة** (انحلال العالم العلوي في السفلي، الباطن في الظاهر) **والجمعنة** (تغليب مصالح الجماعة على مبادرات الأفراد) **والأرخنة** (حصر الوقائع في الأخبار المذكورة)، نحو جدلية هيغل ومادّية ماركس[1]. التاريخانية عند كوربان ليست **الماكيافللية**، تسليط الدولة على الفرد، بل في العمق تغليب حقوق الخلق على حقوق الخالق، تذويب الروح في الجسد والله في الإنسان، الزمان الأنفسي في الزمان الآفاقي. للانعتاق من ويلات **التاريخ** وللتحرر من أوهام التاريخانية لا بد إذاً من عكس الاتجاه، وهذا أمر ممكن في رأي كوربان لأن هناك عقيدة لم ترتكب الخطأ المذكور، لم تنحرف عن الطريق السويّ وهي عقيدة الإمامية. عوض **التنزيل**، أي الاتجاه من السماء إلى الأرض، يجب أن نتشبّث **بالتأويل**، بضرورة العودة إلى المقام **الأول**. المعرفة المباشرة، الشاملة الفورية، ممكنة إذاً، ومن هذه الزاوية يقف كوربان ضد التاريخانية المنهجية، إلا أن تلك المعرفة لا تتحقّق إلا بعد رحلة طويلة شاقة في اتجاه «شرق الأنوار»، بقيادة مَلَك الأنس. والرحلة تشبه إلى حد كبير تلك التي وصفها هيغل، وإن كانت هذه أرضية أفقية والأخرى سماوية عمودية[2]. ما يهمّنا نحن هو أن نسجّل أن كوربان، رغم هجماته على التاريخانية يواجه في تعامله مع أخبار السماء الصعوبات نفسها التي يواجهها التاريخاني عند سرده لأخبار الأرض، وهذا أمر منتظر إذا كانت هذه **تحكي** تلك.

يتكلم عن فاجعة كونية حصلت في مكان غير أرضنا وفي زمان غير زماننا، بل هي أصل السقوط في أرضنا وزماننا، سقوط تبعه تنزيل ولا بد أن يتبعه تأويل. والفاجعة هي أن أكبر الملائكة لم ير الحكمة في خلق الإنسان الذي هو الوسيلة والوسيط، أراد أن يستبق الأحداث وأن يدرك كل شيء فوراً، خانه الصبر فتكبّر وجادل. أوَليس هذا أبلغ تبرير للنهج التاريخي الذي يقوم على ضرورة تعيين الوسائط ومراحل التولّد؟ يميز كوبان بين زمان لطيف وآخر كثيف، لكن الأول مجزأ كالثاني إلى حقب على مستويات مختلفة (الأنبياء، الأئمة، الملائكة. .) فيصعب التوفيق بين التجزيئات والتحقيبات[3].

التفسير يخفي المعنى والتأويل يظهره، لكن التأويل فعل محدد، يحدث في مكان ما

---

(1) بدأ الانحراف في العقيدة قبل أن يمسّ السياسة.

(2) «نتساءل دائماً أمام الكتب المنزلة: تاريخ أم أسطورة؟ لأننا فقدنا تماماً إدراك البعد العمودي/ العلوي وأبدلناه بالبعد الأفقي التاريخي» (كوربان، 1971، ص 149).

(3) يفسر ضرورة اختفاء الإمام الثاني عشر بالموافقة العددية بين الأئمة والرسل والملائكة. (1971، ص 306).

وفي زمان ما، وكذلك تأويل التأويل. يقوم كوربان بيننا اليوم مؤولاً لتأويلات الأئمة، مقارناً أقوالهم بأقوال الغنوصيين؛ يفعل ذلك هو لا غيره، يقتنع هو بتأويله الجديد قبل أن يقنع غيره. يقول لنا إن معرفة السابق واللاحق لا تهمّ بقدر ما يهم التوافق والتماثل. لكن التماثل لم يتضح لأحد قبل كوربان. لا يوجد تأويل إلا ومحاط بتفسير، كما لا يوجد باطن بدون ظاهر ولا إمام بدون جسم. أي فرق أن نقول: تاريخ السماء يحكي تاريخ الأرض أو العكس؟

بماذا يؤاخذ كوربان التاريخانية؟ أبأنها تهتم بحوادث الأرض، بالزمان الآفاقي؟ لا، بل بأنها لا تهتم بما جرى في السماء وفي الزمان الأنفسي؟ أما إذا اهتمّت بهذه، كما يفعل هو في صفحات عديدة وأحياناً مملّة، وطبقت عليها قواعد البحث التاريخي حتى في دراسة أدقّ أسباب نزولها، وأبدلت زماناً بآخر ومكاناً بآخر، فإن حقيقتها ستنقلب لا محالة إلى حقيقة غنوصية لا يسع كوربان إلّا الترحيب بها. هل هذا رفض أم مجرد توظيف؟

6.3.6 الآن والأزل أو نقطة الانعكاس

يمثل بروست، من وجه ما، عودة إلى إلهام فن العهد الوسيط، شتراوس إلى المثل الأفلاطونية، بوبر إلى منطق كانط، كوربان إلى تعاليم العارفين. تحت معاول هؤلاء النقّاد، تفتّتت التأليفة التاريخانية، الماركسية بخاصة، وانهدّت ركناً ركناً. يراها كل ناقد من جانب واحد فيفنّد النتائج الممقوتة عنده ويتغافل عما سواها، فتتضارب أحكامه مع أحكام زملائه. يهاجم شتراوس بشدة ماكس فيبر في حين أن بوبر يعتمد على بعض أقواله. يسفّه بوبر احترازات فيتغنشتاين مع أنها تنتهي إلى رؤية صوفية وفيّة لروح الكانطية. يؤاخذ كوربان على النزعة التاريخية أنها لا تتحول إلى كلاميات ويؤاخذ عليها بوبر أنها عبارة علمانية لتعاليم الكنيسة. كلهم يرفضون نسبية الأشياء وكلهم يؤكدون حرية الفرد وقدرته على الاختيار غير المشروط، أي نسبية الذات. توجد إذاً نقطة تنقلب فيها المفاهيم إلى ضدّها مهما كانت نقطة البدء، في التاريخانية واللّاتاريخانية على السواء. وهذا ما نريد أن نوضّحه فيما يلي بشيء من التفصيل.

التاريخ شأن موضوعي مستقلّ عن ذات الفرد، هذا ما تؤكده التاريخانية. ومن هنا تتولّد تعريفات تتعلّق بالفهم والتمثّل والتجربة والإنجاز وأخيراً الحقيقة. تبقى الكلمات هي هي وتنعكس دلالاتها. هذا الانعكاس إما يُقبل وإما يرفض. إذا رفضناه مسبقاً وتشبّثنا بالدلالات اللغوية العادية، يؤدّي مجرد التحليل اللغوي (برلين)، الفكري (شتراوس)، المنطقي (بوبر) إلى إذابة مفهوم التاريخ كموضوع وتبدو التاريخانية مجرد ميتافيزيقا. كما يمكن أن نفنّد مفهوم التاريخ إنطلاقاً من ممارسة المؤرخين أنفسهم (بوركهارت، أرون،

فيين. .)، فنستعيد في الحين الدلالات الأصلية لكلمات فرد، حرية، موضوعية، حقيقة، ونحيي على الفور الفلسفة وعلم الكلام التقليديين. نقرأ عند نيتشه ما يلي: «إن التاريخ ثيولوجيا مقنّعة. . يعلّم من يتعاطيه الخنوع والولاء الأعمى. . وتصبح الفلسفة، في حدوده، بدون سلطة ولا تأثير، مجرّد معلومات مخزونة في ذهن الفرد. . والثقافة الحقة توجد في الطبيعة، لا في التاريخ المحفوظ»(1). هذه أحكام قد تنطبق على أعمال المؤرخين الجمّاعين المستطرفين، لكنها تعارض صراحة كل ما فاه به أقطاب المذهب التاريخاني. . فلا بد أن تكون الكلمات نفسها تشير إلى معاني مختلفة عنده وعندهم.

أساس هذا النقد هو أن مفهوم التاريخ اصطناعي، مبني على الانتقاء الفردي أو الجماعي، صنم متسلّط على وجدان الفرد، تنحلّ فيه كل القيم والمثل. وهذا الصنم الذي يدّعي روّاده أنه الأصل، المقياس المطلق، القيمة ـ الأم، إنما هو شأن خادع منتفٍ من وبذاته، لا قوام له ولا ثبات. يؤكّد التاريخاني أن التاريخ يشيّد نفسه بنفسه، غير أن ما نلاحظ ونلمس مباشرة هو أنه ينحلّ باستمرار إذ الحاضر لا قرار له. «من يعرف التاريخ يعرف قبل كل شيء أنه لا يسير في اتجاه واحد ولا يحمل معنى واحداً»(2). نصل هنا إلى نقطة الانعكاس (**النقطة ـ القلب**). المقولة التاريخانية الرئيسية هي أن التاريخ المفهوم يتوحّد في ذهن «م» [6.4.1]؛ ينحلّ التاريخ تلقائياً إلى فكرة، إلى ذكر، إلى اسطوغرافيا، يفنى كواقع مشاهد ليستمرّ في الوجود كمفهوم مذكور. أصل الاستمرار، الأساس والشرط، هو بالضبط الاستحالة والتغير، والتاريخ كمفهوم محفوظ في ذهن «م» هو بالتعريف مطلق إذ لا يوجد نظرياً شيء غيره. الموجود الوحيد فعلاً هو ذكر/ وعي «م»، الذي هو في آن علم وعزم، وعزم «م» هو أن يستمرّ في ذاته أي كائناً واعياً بالتاريخ. والوعي نفسه يذيب الصنم جاعلاً منه خلاصة استنتاج حرّ. هذا التحليل يجمع عليه كل المؤلفين التاريخانيين، وقلنا إنه يمثل تجربة وجدانية تقبل أو ترفض. لا ينفع في شأنها النقد المنطقي المجرد: إما نتصوّر المسألة أو لا نتصوّرها أصلاً. كيف يمكن أن نصادق على التجربة المذكورة؟ هل الحدث الآني يدوم ويستمر؟ نعم، يستمر ويدوم في إطار المشروع الجماعي الهادف؛ الهمّ العملي الإنجازي يستتبع توقيف (إقرار) الزمان. ما يعنيه التاريخاني بالحاضر هو دائماً جماعي واجتماعي وليس أبداً حاضر الفرد المتوحّد. من يقول إن اللحظة منتفية بذاتها، ويستخلص من ذلك أن لا أساس للتاريخ كمفهوم، يتسرّع ويضمّن الجواب في السؤال، ينفي مسبقاً كل مشروع، كل عمل جماعي، فلا عجب إذا انتهى بنفي التاريخ.

(1) نيتشه، تأمّلات غير مناسبة، ت. ف. (باريس، 1954)، ص 211 و 175 و 246.

(2) ريني سيديّو، لا وجهة للتاريخ (باريس، 1965).

إذا رفضنا التجربة من الأساس باعتبار أن لا دليل على وجودها، أو قلنا إنها حالة نفسانية لا تهمّ الباحث في المعرفيات، وقلنا الفرد ولا شيء سوى الفرد (بوبر، ص 157)، أحلنا الحاضر إما إلى عدم وإما إلى أزل، فيترتّب على الحالة الأولى موقف وضعاني (حصر المعرفة في الجزئيات الآنية والعمل في إطارها)[1]، وعن الثانية موقف ثيولوجي، وربما عرفاني صوفي (معرفة الكلّيات حدساً والعمل بمقتضاها). نقطة الانعكاس في التاريخانية أن زمانها مزدوج، آني وأزلي، كما يشعر بذلك كل من تأمّل كتابات هيغل، ماركس، ديلتاي، كروتشه. لذا، تُنقد دائماً من جانب واحد؛ إذا ما حاول الخصم أن يراها من الوجهتين معاً عاد إليها رغماً عنه وإذا تشبث بجانب واحد توقف حيث يجبره منطق الخطاب إلى عكس رؤيته (كوربان مثلاً).

لنواصل التوضيح. تتأصّل التاريخانية الفلسفية في تجربة هي اكتشاف التاريخ كعامل موضوعي مستقلّ عن الذات، تجربة هي البداية والنهاية، الأصل والغاية. إلا أنها في العمق تجربة الزمان[2] من خلال أعمال البشر واستحالة الأشياء، بمعنى أن الإنسان المتأمّل وعى بالزمان، الآفاقي والأنفسي، في إطار التاريخيات (الأخبار المحفوظة)، وكلّها تدور حول الحروب والمآسي الداخلية والخارجية، السياسية والاجتماعية. وما كان للإنسان أن يعي بها إلّا في ذلك الإطار لأنه الأكثر وضوحاً وبياناً. أمام هذ الواقع تسرّع التاريخيون وقالوا إن تلك هي التجربة ـ الأم وأحالوا إليها كل تجربة أخرى، فنّية كانت أو دينية أو معرفية ـ كلما واجهوا لغزاً تلمّسوا الطريق إلى حلّه في التاريخ: أبو الهول، صرخة أنتيغونه، محاكمة سقراط، صلب المسيح، الرسالة المحمدية، انعزال راسين، عقلانية سبينوزا، إخلاقية كانط.[3] لا فلسفة خارج تاريخ الأفكار، لا حق خارج تاريخ القوانين، لا جمال خارج تاريخ الفنون، لا تاريخ خارج تطور الاسطوغرافيا. قد يعترف التاريخاني أن التاريخ ليس دائماً هو الحلّ ولكنه يستدرك في الحين: إذاً لا يوجد حل. التاريخانية في أعم تعريفاتها هي حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ أي العمل الجماعي الهادف. لا

---

(1) «لنأخذ ثلاث ظواهر طبيعية أو أكثر، مرتبطة فيما بينها بعلاقة سببية، يجب أن ندرك أنه لا يوجد في الطبيعة قانون واحد يجمع بينها» (بوبر، ص 117)؛ «ليست نظرية التطور قانوناً عاماً في الطبيعة وإنما هو حكم عملي عن علاقة التولّد بين أنواع بائدة وأخرى حاضرة من النباتات والحيوانات الأرضية». (م. ن.، ص 107).

(2) الدهر عند قدماء العرب، كرونوس عند قدماء اليونان.

(3) هذه هي الحلول المقترحة بالتوالي عند: هيغل، انجلز، شاتله، رينان، ماكسيم رودنسون، غولدمان، دي سانتي، لوكاتش.

جدال في أن هذه طفرة منطقية من التاريخ كعلم إلى التاريخ كفلسفة.

قال ماكولي: إن رانكه كاتب متصوّف، ونيتشه: إن التاريخ ثيولوجيا مقنعة، وكروتشه: إن التاريخ إنجاز فني، وبروست: إن الحقيقة الفنية هي (قلب)[1] الحقيقة التاريخية.. هل هذه خواطر عفوية، مصادفات كلامية، أحكام استفزازية؟ أما تشير كلها إلى ما نحاول تلمّسه هنا: الانعكاس الجدلي؟ إذا كانت بالعكس نتيجة تأمل ونظر، وهذا ما نفترضه، فإنها تدلّ على تشابه شكلي بين تجربة التاريخ والتجارب الأخرى، تشابه أغوى التاريخانيين إلى ضمّ الكل في الكل، تشابه يشير إلى انكشاف المطلق في قلب المتغير، كيفما بدا وأينما تجسَّد. يتلخّص النقد الموجه إلى التاريخانية في كونها لم تدرك أن تجربة التاريخ هي إحدى صور تجارب الإنسان مع الزمان؛ لم تدرك أنها نفسها محاولة للخروج من الزمان عبر تواتر القوانين ووحدة الغاية وحتمية التطور[2].

هناك مستوى تتعارض فيه المواقف وتكون التاريخانية وسطاً بين الوضعانية والكلاميات، دائماً على وشك الاستحالة إلى هذه أو إلى تلك؛ وهناك مستوى، بالغ التجريد وهو الذي تتطلّع إليه كل الانتقادات الرامية إلى إنقاذ المطلق من نسبية التطور، تتوحّد فيه تجارب الإنسان تجاه الزمان. ماذا يهمّنا عندئذ أن نسمّيها (التجربة) تاريخيةً، فنية، قانونية، علمية، عرفانية؟ تتحوّل كل المشكلات السابقة إلى مسائل اصطلاحية. يتكلم كروتشه على التاريخ كما يتكلم بروست على الفن وشتراوس على القانون الطبيعي وكوربان على ملك الأنس. وأقوى دليل على هذا هو أنه لا يوجد مفكر تاريخاني إلّا ووجد من أوّله إلى ضده[3]. قد تكون التاريخانية تتجاوز حدودهما لما تدّعي أنها تقدّم حلًّا تاريخياً لمشكل فلسفي، ألا تكون اللاّتاريخانية تتجاوز حدودها أيضاً عندما تعرض حلًّا فلسفياً لمشكل تاريخي؟

6.3.7 التجربة ـ الأصل

هل التاريخ ـ الوقائع كابوس نتمنّى أن ننفلت منه بأية وسيلة سنحت (بالفن، بالبحث عن أسرار الطبيعة، برعاية الحق المطلق، باصطحاب مَلَك الأنس..)، أم هل التاريخ المحفوظ هو بالنسبة لنا سبيل الاصلاح والانجاز والتحرّر؟ هذا هو السؤال المطروح على

---

(1) بالمعنيين: اللب والعكس.

(2) قد يقال: هذا أمر صرح به هيغل وإن سكت عنه من جاء بعده تحت ضغط تقدم العلوم الطبيعية.

(3) هيغل عند الكسندر كوجف، ماركس عند ألتوسر، فرويد عند جاك لاكَن..

كل واحد منا، والجواب لا يأتي مما نعرف بل مما نعاني[1].

تجربة حياتية أصيلة وتأصيلية، تحدّ نطاق البداهة لدينا فنكتفي بالاستخبار دون الاستفسار [5.3.1.2]؛ تجربة تعرّف من جهة مضمون المفاهيم، ما نفهم تلقائياً من كل مفردة نستعملها، ومن جهة ثانية ترتّب تلك المفاهيم، تميّز السابق عن اللاحق، السبب عن النتيجة؛ تجربة تجعلنا نضع في البداية غاية، نتصور مشروعاً، ثم نبحث عن الأمثال والسوابق ثم السنن المطّردة لنصل إلى التاريخ كمفهوم تأليفي، جامع ـ محفوظ ـ موضوع، يضمن نجاح المشروع وتحقيق الحرية التي هي دائماً الأصل والغاية؛ تجربة تربط، رغم ظاهر المنطق، التاريخ بالثورة، الحفظ بالتجديد، التقليد بالإصلاح، التمثّل بالإبداع... إلى آخر المفاهيم المتلازمة في فهم التاريخاني المتنافية في منظور خصمه.. وعملية التحديد/ الترتيب هذه، عملية تأليف التاريخ وتكوينه كمفهوم، تحصل بالطبع في ذهن «م» الذي هو بالطبع في آن مؤرخ/ منظر/ مبدع أو في الاصطلاح الإسلامي محدث/ مجتهد/ مصلح.

واضح إذاً أن الانتقادات التي ذكرناها في هذا الفصل متماسكة في مستواها، أي خارج التجربة ـ الأصل، وللسبب ذاته، متهافتة في غير مستواها. قد يصحّ أن التاريخانية لا تستقيم كفلسفة مجرّدة، ولكنها كعبارة عن تجربة كل واحد منا، إيجابية كانت أو سلبية، فإنها لا تقبل المعارضة أو التجاوز.

---

(1) ركزت في كتابات أخرى على هذه النقطة. قلت إنه لا يمكن تأسيس الحرية عملياً، أي في حيز التاريخ، بالعزوف عن التاريخ، لكني لم أقل إن تجربة التاريخ هي تجربة الإنسان الوحيدة مع الزمان. حاولت تصوير أشكالاً أخرى لنفس التجربة في أعمال أدبية. انظر أوراق (1989).

الفصل الرابع

التأصيل

لا تاريخ بدون إيمان بتاريخية الإنسان.

شاتله

6.4.1 المشروع [1]

توقّفنا في الفصل السابق عند تكافؤ الأدلّة بين التاريخانية واللّاتاريخانية، وبدا لنا ذلك واضحاً من خلال ثلاث معطيات:

1 ـ تبرير التاريخانية نفسها بنفسها؛

2 ـ كون اللاتاريخانية لا تعدو أن تكون رفض نتائج التاريخانية؛

3 ـ نقطة الانعكاس حيث ينتفي التاريخ في اللحظة وتتّسع اللحظة لتشمل التاريخ كله.

كان من الممكن أن نتوقف عند هذا الحدّ، وهذا ما يفعله الباحثون في منهجيات وحتى في معرفيات التاريخ، ومن هنا ميلهم التلقائي إلى الوضعانية، لكننا قرّرنا أن نواصل السير ونرافق، ولو مدّة قصيرة، الأصلويين، ونعني بهم أولئك المفكرين الذين طرحوا السؤال التالي: أولا يوجد خلف نقطة الانعكاس أصل أصيل تتفرّع منه التاريخانية واللاتاريخانية، وتكافؤ الأدلّة ألا يشير بالضبط إلى ذلك الأصل؟[2].

لا ننسى أن التاريخانية التي يدور حولها النقاش ليست منهجية المؤرخين، فهذه مشاعة بين المتخصّصين من كل الاتجاهات، بل أدلوجة الفلاسفة، من هيغل إلى كروتشه، الذين قصدوا طوال القرن التاسع عشر إلى إلغاء (تجاوز ـ انقاذ) الفلسفة بالتاريخ. إلّا أن البحوث في أصول المعرفة أدّت إلى تفجير الوحدة المأمولة، فعادت الفلسفة، محتمية بالطبيعيات والمنطق، إلى معاداة التاريخ. ومن هنا جاء التركيز على تفكيك النظيمة الهيغلية

(1) هذه تتمّة المقطع [6.1].

(2) سبب المفارقة أن البحث التأصيلي لا يعارض التاريخانية كما يظن الكثيرون. التاريخانية منطق العمل والإنجاز، والأرخانية منطق الوجود، انظر شاتله، ص 440.

وإحياء ثنائية كانط (القيمة نقيض الوجود، الحرية نقيض القانون، إلخ) لا عجب إذاً أن تتخطّى الفلسفة المعاصرة هيغل إلى كانط، بل إلى ديكارت، محوّلة أنظارها من المبحث إلى الباحث، من الموضوع المدروس إلى الذات الدارسة.

حصل التطور نفسه في معرفيات التاريخ، فتحوّل الاهتمام من منطق التاريخ إلى منطق المؤرخ. ينطلق الباحثون كلهم من ذات المؤرخ فينتهون إلى موقفَيْن مختلفَين فيما يتعلّق بالتاريخ. يقول قسم إنه يتوحّد (يتألّف) تلقائياً وموضوعياً في ذهن المؤرخ لأن هذا الأخير هو في الوقت نفسه ملاحظ ومنجز (وهكذا يبرّر التاريخ نفسه بنفسه)، ويقول القسم الآخر إن التوحيد لا يقع بالضرورة، بل لا يقع إلّا بإرادة واختيار المؤرخ. التاريخ ـ الوقائع مبعثر ويبقى مبعثراً منثوراً في كل الظروف والأحوال، والتاريخ ـ المفهوم إنما هو تحقيق أحد الممكنات فقط، تحقيق يقوم به الدارس بهدف الفهم أو المنظر لفائدة الدعوة أو الزعيم لإنجاز مقصد. وهذه أهداف مختلفة فيما بينها ولا دليل على أنها تمثل في أية حال القيمة العليا.

وراء المفهوم، موحداً كان أو مشتّتاً، توجد تجربة، تجربة التأليف والوحدة أو تجربة التفتيت والتناثر، وهي التي تستوجب الفحص إذ تسبق كل نظرية.

6.4.2 التاريخ ـ الأصل

واجهنا في فصل سابق [5.5.2] مسألة **البدوة**، لكن على مستوى كتابة التاريخ (الأسطوغرافيا). نعرف متى بدأ التاريخ ـ الأخبار ولا ندري متى بدأ التاريخ ـ الوقائع، مهما يكن مستوى الفعالية المدروسة، إذ الشواهد عليها، بالنسبة لنا، متزامنة. كما لا ندري متى بدأ التاريخ ـ الوعي، الشعور بالتغير، بالتراكم والاضمحلال. كل واحدة من هذه بداية دون أن تكون أبداً **بدوة**. لذا قلنا إن التاريخ مسبوق دائماً بصفحة بيضاء.

البحث عن البدوة، عن أصل مفهوم التاريخ، ليس بحثاً تاريخياً في التواقيت والأوليات، بل هو بحث فلسفي ـ معرفي حول الشروط اللازمة لظهور المفهوم في الذهن. يقول شاتله (1962) إنه تخلّى عن نهج فلاسفة الوجود الذين يبحثون عن أصل الأصول، عن منبع سابق على التاريخ والذين يرون في الحوادث مجرّد فُرص ومناسبات تتجلّى أو تتستّر فيها الماهية التاريخية للإنسان (ص 440). يحاول أن يربط الكشف عن الأصول بدراسة الظروف فنراه يخالف منهج الوجوديين وفي الوقت نفسه يحافظ على همّهم الأساسي. يدرس مفهوم التاريخ عند المؤرخ (ثوقديد) وعند غيره (أفلاطون، أرسطو، السوفسطائيين..). يميّز المعاني الجزئية التي بها يتكوّن المفهوم الجامع، وتلك هي سوابق ضرورية، فكرية أو اجتماعية، منها علمنة التفكير، وديمقراطية التنظيم، وعقلانية

الخطاب، وهكذا يكشف الباحث عن شروط ظهور المفهوم وظروف عدم ظهوره أو اختفائه. يحدّد أعلى مراتب الوعي لدى الإنسان التاريخي والإنسان المؤرخ، وعي ثوقديد إذ يتابع أطوار حرب البلوبونيز، وعي ماكيافللي وهو يراقب سياسة فلورنسا، وعي ميشله وهو يحلّل آليات الثورة الفرنسية، وعي تروتسكي وهو يفحص ثورة البلاشفة. . إن بحث شاتله، رغم اعتماده على نتائج الدراسات الأسطوغرافية، أقرب في منطقه العضوي إلى تحليل مفهوم «العدد» عند المناطقة أو تحليل «عقدة أوديب» عند علماء النفس منه إلى وصف مفهوم «الإصلاح» أو «النهضة» عند مؤرخي الأفكار والنظم [5.2.5]. بسبب الطريقة المتّبعة فإنه يحدّد في آن شروط الوجود وشروط الانعدام، بمعنى أن مفهوم التاريخ لا يتحقّق دائماً داخل التاريخ، هناك إذاً تاريخ بوعي وآخر بغير وعي وربما بغير وعي عن وعي، كما هو الحال في هزليات ارستوفان. وهذا التميز هو ما يفرّق بين بحث الفيلسوف عن الأصل وبحث المؤرخ عن البداية. من الواضح أن همّ شاتله الأساسي هو معرفة ظروف اختفاء المفهوم بضمور بعض أو كل مكوّناته الفكرية والاجتماعية كالديمقراطية المباشرة وما تتصف به من تبرير عقلاني لاختياراتها السياسية. ومفهوم التاريخ، حسب شاتله، اختفى لمدة طويلة، من انهيار نظام المدينة اليونانية أثناء القرن الرابع قبل الميلاد إلى ما بعد الثورة الفرنسية، أي إلى أن انبعث النظام الديمقراطي ـ العلماني ـ العقلاني. طوال هذه الفترة كان تاريخ ولم يكن مفهوم تاريخ، أي كان التاريخ غير مفهوم. ما انكشف لتوقديد كشف «حقيقي، ومضة رفع أثناءها الستار عن المحجوب، لم يكن حتمياً أن تحصل في زمانه وليس حتمياً أن تتجدّد. لو درسنا مادّة اسطوغرافية غير التي استند إليها شاتله، مادة الشرق القديم أو الغرب المسيحي، لكنّا سندرس ظروف انعدام المفهوم، وبالتالي ظروف ظهور مفهوم اللاّتاريخ. بل يمكن القول إن دراسة شاتله نفسه تدور في معظمها حول ظروف قيام الفلسفة الأفلاطونية اللاّتاريخية[1]. يبدو للقارىء أول الأمر أن شاتله ينطلق من الحاضر ليفهم الماضي، أي أنه يتبع نهجاً تاريخياً، لكنه في الحقيقة يحور النهج تحويراً كاملاً. بنفيه تاريخ الأحداث، وحتى تاريخ الأفكار، بمكوثه دائماً في مستوى «مكوّنات المفهوم»، إنه يحوّل الماضي إلى حاضر دائم[2].

---

(1) يقول شاتله إن توقديد يعترف في آخر المطاف أنه لا يوجد حلّ تاريخي لإشكالية التاريخ، فيفتح الطريق لتساؤلات سقراط وأفلاطون. انظر كتابه عن **أفلاطون** (باريس 1965).
وهذا ردّ مسبق على ملاحظات ليو شتراوس. ومن الملفت للنظر أن المعجبين بهذا الأخير لا يعودون أبداً إلى نقاش الستينات في فرنسا.

(2) يمثل عمل شاتله أول محاولة في نطاق الجامعة الفرنسية لتطعيم الماركسية بنتائج البحوث في أصول المعرفيات. يشترك في كثير من مسلّماته مع فوكو وألتوسر.

6.4.3 التاريخ - الشكل [1]

يتحرّر الباحث الأصولي من التاريخ - الوقائع ويقصر همّه، لا في تاريخ المفهوم، بل في مكونات مفهوم التاريخ. ماذا يجد في أساس وعي الإنسان بتاريخيته؟ يجد أن ذلك الوعي ليس سوى أحد أشكال الوعي بالزمان فتعود كلمة تاريخ من الأضداد إذ وجادة التاريخ في نطاق الثقافة اليونانية هي وجادة اللاّتاريخ في نطاق الثقافة الهندية. إذا كان تصوّر توقديد للزمان يشاكل تصوّرسوفوكل، حق للبعض أن يقول إنه كتب مأساة أبطالها أحياء وعناصرها وقائع، وحق لكروتشه أن يضيف كتابة التاريخ للفن لا للعلم الموضوعي. ولقد لاحظنا في مناسبة سابقة أن أجزاءً من التاريخ الإسلامي المكتوب (الأيام، المشاهد، المغازي. .) قد تمثّل في الواقع تلك المأساة العربية التي يبحث عنها نقّاد الأدب في غير محلّها فلا يجدونها. من خلال مفهوم التاريخ يتكشّف لنا مفهوم أعمّ هو الأسّ والسقف، المركز والأفق. نبحث عن مفهوم التاريخ عند قدماء العرب فنجد الدهر، عند قدماء الإغريق فنجد القدر، عند قدماء الرومان فنجد الطبع. . [2].

يتأصّل التأليف التاريخي في شكل محدود من أشكال التجربة الزمنية، وباختلاف التجارب تتنوّع العبارات: زمان الأمثولة غير زمان الملحمة، زمان المأساة غير زمان الرواية. . زمان الكتابة التاريخية متأثّر حتماً بإحدى هذه التجارب، أو بعبارة أدق هو عبارة عن توحيد الأزمنة المذكورة. عندما نحلّل مفهوم التاريخ عند الدينوري، ثم عند الطبري، ثم عند ابن خلدون، فإننا نفكّر أولاً في الأحداث المروية وفي كيفية تأليفها ولذلك نقارن مؤرخاً بآخر، لكن يحقّ لنا أن نولي اهتمامنا للتجربة الأصلية، تجربة الزمان مهملين موقتاً نوعية الأحداث فنقارن مؤرخاً بمحدّث أو بفقيه أو بقصّاص أو بشاعر. وفي النهاية نميّز تاريخاً شعرياً (غير تاريخ الشعراء)، وتاريخاً فقهياً (غير تاريخ الفقهاء)، وتاريخاً روائياً (غير تاريخ الروائيين). ويمكن عندئذ أن نعيد النظر في تصنيف أساليب ومناهج المؤرخين.

وصفنا في الفصول السابقة مادة المؤرخ (الشواهد الدّالة على فعاليات الإنسان)، **الأحداث والوقائع** (العزائم، المقاصد، المسالك)، **إجرائيات الباحث** (التعريف، التعليل، التألفة)، هنا نتعالى عن كل هذه المستويات لنصل إلى مستوى يتحكّم في الصور والأشكال التي تبدو بها الأحوال والأعمال، المواقف والاتجاهات، الانفعالات والاجراءات؛ مستوى يشبه في عموميته وأصالته الضوء الذي يلوّن كل المرئيات. أشرنا إلى

---

(1) هذه تتمة للمقطع [3.3.3].

(2) انظر دنتان، مفهوم التاريخ في الشرق القديم (1955).

وحدة التاريخ بتناسب الوقائع، وحدة يقرّها التاريخاني وينفيها الوضعاني؛ أشرنا كذلك إلى توحيد التاريخ في ذهن المؤرخ عندما يكفّ عن التفكيك ويعتزم التجميع والتركيب وإلى ما يتولّد عن ذلك من ثنائية المطلق والنسبي؛ هنا نصل إلى توحيد أعمق، موضوعي وذاتي في آن، يتحقّق بوساطة **الشكل** المعبّر عن تجربة الزمان[1].

هذه التجربة هي الأصل الأصيل، ما دمنا على مستواها ولم نتطلع إلى التشخيص والتعيين[2].

6.4.4 التاريخ ـ الذكر

التاريخ فعاليات مختلفة، مستقلّة بعضها عن بعض، تنتظم وتتوحّد في عمل يُنجز وفي خبر يُروى. وما يتحكم في الحياة، في العمل، **في القول**، هو الزمان. التاريخ لا يبدأ مع الرواية، ولا مع العمل والإنجاز، ولا مع الحياة، بل قبل كل ذلك بمُدد مديدة. ما هي النقطة التي ينعكس فيها الزمان؟ وقد يكون الانعكاس هو بداية الزمان.

الأثر، المثل، الحفظ، الذكر، التقليد.. هذه معانٍ مكوِّنة لمفهوم التاريخ، أعمق من تلك التي ذكرها شاتله والتي من شأنها التعيين والتخصيص.. تشير بدورها إلى معانٍ أخرى أعمق منها كالتعدّد والمعاودة. لا يذكر شيء، لا ينقش في الذاكرة إلا إذا حصل شفع وتقليد. متى سايرنا حركة تأصيل المفاهيم فلا مناص لنا من طرح الأسئلة التالية:

- كيف يحصل الشفع، المماثلة، التقليد على مستوى الجماعة؟
- كيف يحصل الشفع، المعاودة، الحفظ على مستوى الفرد؟
- كيف يحصل الشفع، المضاعفة، التعدّد في النفس وفي الجسم وأخيراً في الطبيعة؟[3]

---

(1) قارن مع ما قلنا في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (1967) حول أشكال التعبير الأدبي ص 195 إلى 209.

(2) يقول هوسرل في **تأملات ديكارتية**: «إن الفنومنولوجيا ليست سوى توضيح وشرح معنى الكون بالنسبة لنا، وهو معنى سابق على كل فلسفة، ناتج مباشرة عن تجربتنا الخاصة». (ص 124).
لا أحد يستطيع أن يبقى على مستوى العموميات إذ التوضيح نفسه يستلزم التعيين في إحدى المراحل اللاحقة. لذا، نرى شاتله يسقط مراراً من هايدغر إلى لوكاتش، من الفلسفة التأصيلية إلى الدراسة الأسطوغرافية.

(3) انظر تعاليق موريس مرلو ـ بونتي على أعمال هنري برغسون في **انتصاراً للفلسفة** (باريس، 1965) ص 288 إلى 320. تدخل محاولة شارل مورازه (1967) في هذا الإطار، إذ يتكلّم على ذاكرة الخلية (انظر مقاله في **الحوليات**، 1974)؛ الشيء الذي لم يدركه تمام الإدراك هنري مارو.

من يبدأ حركة التأصيل ملزم بمواصلة السير مع الأصـوليين. إما يحكم مسبقـاً بعدم فائدة البحث كله ويقف مع الوضعانيين عند المظهر، وإما أن يذهب إلى أقصى حدّ ممكن بحثاً عن أصل الذكر في الطبيعة ذاتها[2].

الجواب على كل سؤال من هذه الأسئلة صعب وأصعب منه الانتقال من مستوى إلى آخر. لا نريد أن نتوسّع في هذا الباب، إذ لا نكتب في الوجوديات. نريد فقط أن نسجّل نقطة واحدة يُجمع عليها الدارسون، كانت سبب تعرضنا للمسألة كلها، وهي أن الزمان يتكون بنفي ذاته. يستحيل الفصل، على مستوى الجماعات والأفراد، بين إجرائيات الحفظ وإجرائيات النسيان: التقليد إخفاء وإحياء، الاحتفال بنصر تخليد هزيمة، إثبات تقدّم إشارة إلى تقهقر، إلخ. يتأصّل التاريخ المحفوظ في تاريخ مرفوض. الحفّاظ روافض والروافض حفّاظ، هذا ما نستخلصه من تاريخ كل الفرق، في الإسلام وفي غير الإسلام. تهدم التاريخانية التقليد الظاهر، المنافي للمبادرة الحرة، الباعث على الخضوع والانقياد، تفعل ذلك تمهيداً لتصبح بدورها تقليداً على مستوى أعلى من الوعي والهمّة. ونرى هنا أصل الشبهات التي اعترضت مراراً مسيرتنا التحليلية. السبب هو أن التاريخ، لفظاً ومعنى، من الأضداد، هو حفظ وإهمال، ذكر ونسيان. الزمان زمان في انعكاسه، فهو أصل التحوّل والاستقرار. يخطىء من يظن أن التأصيل ينفي التاريخانية، إذ ينفي بالقدر نفسه اللّاتاريخانية. وهذا ما كنا نَوَدُّ توضيحه من وراء جولتنا السريعة في حقل الوجوديات.

6.4.5 التاريخ ـ الموقف

أصل النزاع بين التاريخ واللّاتاريخ موقف مختلف من الزمان ـ داخل ـ الزمان.

التاريخانية موقف في الحاضر. لا شيء فيها يبرّرها، عكس ما يـظنّ أنصارهـا، ولا شيء خارجها ينفيها، عكس ما يعتقد أعداؤها. ما يبرّرها حقاً هو موقف من الزمان ناتج عن تجربة فعلية لا يمكن للباحث التأصيلي أن يحكم بعدم حصولها أو باستحالـة تصوّرهـا إذ حصولها أمر ثابت. إلا أن وقوع التجربة، وهذا ما نبّهنا عليه مراراً، يمكن دائماً أن يفسخ، لأن الفرد يستطيع في كل لحظة أن ينفصل عن الجماعة ويستقلّ بنفسه[2]. موقف التاريخانية

(1) يقف التاريخاني موقفاً وسطاً بين الوضعاني وفيلسوف التأصيل. يبحث عن أصل الذكرى في المجتمع، في الفرد الجماعي الذي رمزنا إليه بحرف «م». فيؤصّل التاريخ في التاريخ (الدور الذي أشرنا إليه مراراً). لكنْ هذا الحل يرفضه الوضعاني لأنه غير ضروري عنده ويرفضه الفيلسوف لأنه غير كافٍ في نظره.

(2) يقول التاريخاني إن التاريخ هو أساس الحرية، أي أن الإنسان لا يكون حرّاً إلّا في وبالتاريخ. لكن لا يسعه في الوقت نفسه إلّا أن يعترف أن الإنسان الفرد حرّ في الانسلاخ عن الجماعة ولو كان ذلك يعني =

الأصلي هو أن الماضي كله حاضر، قابل للتمثل والاستحضار، إنه مادّة للمعرفة ووسيلة للعمل والإنجاز. وهذا الموقف السابق على كل تفكير هو الذي يؤصّل التاريخ كمفهوم.

واللّاتاريخانية أيضاً موقف من الزمان ـ داخل ـ الزمان، لكن في تُجاه مغاير. تبحث عن الأصل الأصيل الذي ينفي ويتجاوز مفهوم التاريخ. وذلك البحث ذاته، عند التعيين، يحدّ نطاق تاريخ من نوع آخر، فلا ينتفي مفهوم التاريخ بقدر ما ينحلّ في مفهوم أشمل. إن الفلسفة التأصيلية لا تنتهي إلى مطلق، كما يتبادر إلى أذهان البعض، بل تكشف، عندما تفارق نطاق القواعد المنهجية إلى الدراسات العينية، على المعاودة والشفع والتكرار، وبذلك تشير، ربما رغماً عنها، إلى أن المشترك بين فترات الزمان لا ينفلت من قبضة الزمان. الثابت في التاريخ تاريخي، رغم الظاهر، ولو على مستوى آخر، المستوى **الأنفُسي** حسب تعبير كوربان.

ما دمنا نتكلم في الأصول فإننا نقف خارج التاريخ العادي، لا معه ولا ضدّه. إلّا أننا لا نستطيع البقاء في هذا المستوى. الترديد نفسه يرسم تاريخاً فارغاً، نقطة ركّز عليها هيغل مراراً. انطلاقاً من الأصل، من الموقف إزاء الزمان، وهو موقف لا بدّ له من تعيين، يمكن أن نحدّ الإطار الذي نبرّر فيه التاريخانية، وبالمقابل الإطار الذي تستقيم فيه اللّاتاريخانية. والإطار هو بالطبع **الجماعة**. زمان الجماعة ليس زمان الفرد. التجربة دائماً فردية الشكل، ولكن قد تكون وقد لا تكون جماعية المضمون. إذا لم تكن كانت ثائرة، خارجية، منافية للتاريخ، فلا تصلح لتفنيد مفهوم التاريخ. لم تنجح البحوث التأصيلية في تسفيه كل همّ تاريخاني، إذا كان هذا هو هدفها الأول، وإنما أوضحت شروط استقامته وفعاليته.

= اختيار العبودية والخضوع للطبيعة. فإمكانية الانفصال تمثّل في حدّ ذاتها تفنيداً للتاريخ. هذه نقطة حيّرت سارتر ومنعته من تجاوز الوجوديات إلى الأخلاقيات.

الخاتمة

المفهوم يعمل

تذكّروا الحديث فإن حياته ذكره.

علقمة النخعي

ذهبنا في الفصول الثلاثة السابقة بعيداً على طريق التحليل التجريدي، لكننا لم ننسَ أبداً ما تعهّدنا به في مقدمة هذا الكتاب من التقيد بالمنهج الاستقرائي. فحاولنا باستمرار وضع التحليل في إطار وصف تجربة أولية هي أصل وأفق الخطاب. لنعود إذاً إلى نقطة البدء، إلى دور المؤرخ في مجتمعه. نعلم أن العودة إلى الخاص بعد الخوض في العموميات يحيي كل المشكلات التي كان «التعميم» يهدف إلى محوها، لكن هذا ثمن التشبّث بالواقع ومعطياته.

التاريخ تواريخ والمجتمع جُموع وجماعات. مهما يكن «المفهوم» الذي انتقش في الذهن بعد المقاربات التي مرّت بنا، فإنه مستخرج من تاريخ موحّد نظرياً، ونظرياً فقط، يقول به ويعمل في ضوئه مؤرخ يعيش في مجتمع معين. التاريخ المشتّت يتوحّد في مفهوم، لكن المفهوم الواحد لا يلعب الدور نفسه في كل المجتمعات. وهذه هي النقطة التي نودّ أن نؤكّدها هنا. نريد أن نلفت النظر إلى أنه بسبب التفاوت الموجود بين المجتمعات، وبالتالي بسبب الدور المختلف الذي يلعبه التاريخ والمؤرخ في كل مجتمع، لا يمكن فصل مفهوم التاريخ عن مفهوم الطبيعة، إجرائيات المؤرخ عن إجرائيات عالم الطبيعة، مجال التاريخانية عن مجال الوضعانية. بعبارة أخرى، إن مستوى العلم واحد في كل مجتمع، وكذلك مستوى الموضوعية، وكذلك تصوّر الحقيقة. بما أن علم التاريخ هو دراسة الشواهد، وبما أن هذه تمثّل قسماً من المحيط الطبيعي، فلا مناص من أن يتوحّد معرفياً علم الماضي وعلم الحاضر بخضوع الأول للثاني أو العكس[1].

7.1 الازدواجية مجددا

لا نعني بالازدواجية الغموض والالتباس بقدر ما نعني احتمال مفردة لمعنَيَيْن

(1) هذا تتميم وليس تفنيداً لنظرية ريكرت [5.1.2].

متعارضين. نكتفي بذكر ثلاث حالات. قلنا:

1 ـ إن مصطلحات المؤرخين، بدءاً بكلمة تاريخ، هي من الأضداد، التاريخ في لغات كثيرة هو في آن المحفوظ وغير المحفوظ من الواقعات؛

2 ـ إن المفردات العربية (خبر، حديث، رواية، شهادة، حفظ، أثر، تعديل، طلب. .) تتّصف، علاوة على الثنائية والازدواج، بكونها تشير من خلال الاشتقاق إلى معانٍ أعمق مما توحي به التجربة الاجتماعية العربية، كما لو كانت لغة المؤرخين أغنى من مؤدّى أخبارهم؛

3 ـ إن الناظر في تجارب الأمم، المدقِّق في دلالات المصطلح التاريخي، أكان توقديد أو تاقيت أو مسكويه أو ابن خلدون، يمرّ دائماً **بمحنة** ذهنية تكاد أن لا تختلف رغم اختلاف المكان والزمان، كما لو كانت الواقعات مجرد فرص لتنكشف حقيقة واحدة. هذه الملاحظات تقودنا إلى تصوّر ازدواجية **جذرية** موجودة في الأشياء. فنقرّر أن عالَم الحوادث مفصول باستمرار عن عالم المعاني، وأن التاريخ كمادّة للنظر تواريخ متنوعة متجددة (درس الأسطوغرافيا) في حين أن التاريخ كفكرة واستنتاج، كعبرة وخلاصة، وحدة لا تتغيّر (درس فلسفة التأصيل). نقول بداهة: التاريخ يحكم، فنفصل ضمنياً الحُكم عن الحَكَم، نسمع الأول ولا نرى الثاني.

هذه المقولة هي بداية ونهاية كل كلام حول التاريخ، والخلاصات الجزئية التي توصّلنا إليها في الفصول السابقة تسير جميعها في السياق نفسه. أثبتنا عدة ثنائيات (الخبر/ الحدث، الرواية/ الواقعة، التاريخ/ القبتاريخ، الفهم/ التفسير، النسق/ التواتر، التأليف/ التفكيك، التاريخانية/ الوضعانية، الكلّيات/ الجزئيات، الماضي/ الحاضر، المطلق/ النسبي، إلخ)، كل واحدة تعكس في مستواها الثنائية الأصلية نفسها. يمكن أن نقررها ونتوقّف عندها، كما يمكن أن ننفيها ونتجاهلها، لكن، ما دمنا نتكلم كبشر، لا يسعنا تجاوزها بعد الوقوف عليها. رأينا كيف يحتال الوضعاني أو التاريخاني أو فيلسوف التأصيل ليوهم نفسه وغيره أنه يتكلّم على الزمان من خارج الزمان، على الإجراء من منطلق الأصل والبدء، وقلنا إن هذا وهم وإن القول لا يستقيم إلا إذا آمنّا بموضوعية **عالم المثال**. أما إذا حكمنا مسبقاً بأن الإنسان هو دائماً الإنسان، محدود القدرة والاستطاعة، وأنه يتكلّم دائماً على التاريخ من داخل التاريخ، فإننا نقبل ضمنياً أن لا سبيل لمحو الثنائية المذكورة: **مفهوم التاريخ هو دائماً وأبداً غير التاريخ المفهوم**، إذ يطلق المفهوم على المدرَك وعلى غير المدرَك من الواقعات، وهذا يعني، فيما يعني، أن المنهجيات لا تحلّ إشكالات الكتابة

التاريخية (الأسطوغرافيا)، كما أن فلسفة التأصيل لا تحلّ إشكالات المعرفيات. ننتقل من مستوى إلى آخر، نبدل شكلاً من التصور والتعبير بشكل ثانٍ لنواجه العقدة والإشكال نفسيهما.

هل هذا تحصيل حاصل؟ لا.. القول البديهي هو ما بدأنا به: التاريخ هو المحفوظ والمحفوظ وحده، فكيف الكلام على ما ليس مذكوراً؟ إن التدقيق هو الذي يغيّر وجهة نظرنا ويجعلنا نقول: ماذا يعني البحث إذا تلخّص التاريخ كله في المحفوظ وهل يكتشف سوى المجهول؟ (من منظور البشر طبعاً). ونصل هكذا إلى بيت القصيد: كل القرائن تشير إلى أن المؤرخ لم يتصوّر الكشف بمعناه، العادي المضمن في الجملة السابقة، لا بمعناه الخاص عند أصحاب التصوف والمعرفة، إلا بمحاذاة الباحث في الفيزياء. لا يتدقّق معنى الاكتشاف، لا يفهم كعملية بشرية، إلا في إطار ما سمي بالثورة العلمية[1].

7.2 التاريخ والطبيعة

ننطلق مرة أخرى من مقالة الجمهور: التاريخ هو الخبر المحفوظ والمؤرخ هو المخبر الحافظ، فلا فرق بين الواقعات والمرويات. ماذا نتج، ماذا ينتج منطقياً، عن هذه المعادلة الافتراضية؟

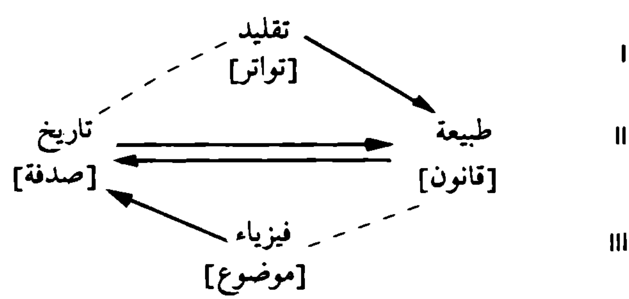
نعرف كيف تحوّل الحفظ إلى سنّة، العمل إلى تقليد، الإجراء إلى إحياء، الفعل إلى عبرة، الانحلال إلى استمساك واستمرار. الحفظ استحضار، إنقاذ الحدث من العبث واللّامعنى، هذا ما نجده موضّحاً تقريباً بالكلمات نفسها عند المؤرخ اليوناني والحافظ الإسلامي والمنهاجي المعاصر. الحفظ، قاعدة التقليد، يمثّل أول خطوة نحو موضعة التاريخ.

غير أن العملية لا تقف وسط الطريق، لا بدّ لها من أن تذهب إلى النقيض. إذا كان الغرض هو إثبات العابر المتحول فلا مناص، في نهاية الأمر، من تعطيل الزمان تعطيلاً كلّياً حتى ينقلب التواتر إلى حتمية والأمر إلى قدر والأعراض إلى طبائع. هذا هو المستوى المعرفي الذي يفكّر في نطاقه ابن خلدون (طبائع العمران)، ماكيافللي (توابع الامارة)، مونتسكيو (روح القوانين)، أولئك الكتّاب الذين يعتبرون روّاد علم الاجتماع. لا يهمنا أن نعرف هل صحيح، كما يدعي البعض، أن تصوّرهم للقانون كان أصل تصور الفيزيائيين للقانون الطبيعي، لأن هذه النقطة هامشية بالنسبة لنا، ما يهمنا هو الآتي: ماذا يحصل لمفهوم التاريخ بعد أن يحرّر ويدقّق مفهوم الطبيعة غليليو وديكارت ونيوتن؟ نسجّل أن لا

(1) انظر كْواره، م. سا. لا غرابة إذا لاحظنا أن كولينجوود كتب فكرة الطبيعة قبل فكرة التاريخ.

أحد يربط مثلاً مونتسكيو بنيوتن[1]. هناك تخارج واضح بين الطبيعة والتاريخ عند مفكري القرن الثامن عشر. لمّا نشأت الفيزياء الحديثة على أساس الرياضيات، لما عادت الطبيعيات علوماً افتراضية استنباطية، علوم نُسب ومقادير، فإنها تصورت الطبيعة على شكل آلي تناسبي ناموسي، غير متأثر بالزمان والتاريخ[2]. عرّفت الطبيعة على أنها مجال القوانين المطردة الثابتة الحتمية وحدّ التاريخ على أنه مدار الصدفة والاتفاق. لم تعد الموضوعية تتصور إلّا في النطاق الأول، وكل ما هو خارج ذلك النطاق فهو غير متجانس ولا متماسك. وهكذا نسيت موضوعية (تماسك) التقليد. وما ترتّب عليها من منهجية نقدية علمية عند روّاد الاجتماعيات [6.2.2].

القصد من هذه الملاحظة السريعة هو إثبات أن التاريخ اكتشف الموضوعية من جديد، خلال القرن التاسع عشر في ضوء الطبيعيات. نلمس تشابهاً بين مونتسكيو وجيبون وهردر من جهة ورانكه وتين وفوستل من جهة ثانية، لكن التشابه سطحي، ظاهري فقط[3]؛ هناك فرق جوهري بين الكتابة التاريخية التي تنبت في التربة نفسها التي تنمو فيها علوم الطبيعة وتلك التي سبقتها وازدهرت في أحضان التقليد. لا بدّ من التمييز بين خطين: خط الأسطوغرافيا الكلاسيكية، يونانية كانت أو إسلامية، الذي ينتهي عند روّاد علم الاجتماع والذي حدّدت قواعده التاريخانية الفلسفية ذات الميل المحافظ والنظرة التجسيدية، وخط الطبيعيات بعد أن اكتشفت التطور، الخط الذي كان السبب المباشر في ثورة الفكر التاريخي[4].



---

(1) فولتير الذي تأثر بأفكار نيوتن لا يقرّ مفهوم القانون المطرد في التاريخ، وكثيراً ما يفسّر الأحداث بالصدفة والاتفاق. انظر كاسيرر.

(2) من هنا قول بوبر: لا نحتاج إلى معرفة أطوار تكوين النظام الشمسي لنفهم قوانينه. فكرة قد يتريّث اليوم معظم الفلكيين قبل الموافقة عليها.

(3) انظر في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** ملاحظاتنا عن موضوعية كبار مؤرخي الإسلام (ص 95 - 100).

(4) انظر كتابنا **ثقافتنا في منظور التاريخ** 1983، ص 17 - 19.

هناك قفزة نوعية بين موضوعية التقليد (I)، حيث لا فرق بين الطبيعة والتاريخ، (II) الأمر والكون، وموضوعية العلم الفيزيائي (III)، حيث يُتصور التاريخ على نمط الفيزياء، فيصبح عبارة عن دراسة الشواهد الباقية على تحولات وأعراض ماضية. ولا تتم القفزة إلا بعد أن يتحقق تمييز واضح بين عالم القوانين الحتمية (الطبيعة) وعالم الواقعات العابرة غير المتجددة. تستلزم ثورة الفكر التاريخي، تلك التي حصلت في بداية القرن التاسع عشر، (1) تدقيق منهجية التقليد؛ (2) توضيح مفهوم تاريخ الطبيعة؛ (3) تأثير منهج الطبيعيات في دراسة التاريخ. لا يمكن إذاً فصل فكرة التاريخ عن محيطها المفهومي[1]. تحت الازدواجية الاشتقاقية نجد ازدواجية مفهومية. إذا لاحظنا في الفصلين [6.2] و[6.3] أن مفهوم التاريخ يشير في آن إلى الحرية والحتمية، إلى النسبية والاطلاق، إلى الحاضر والأزل، إلى التحوّل والثبات، إلخ، تلك الثنائيات التي أجملناها في عبارة الانعكاس الجدلي، فلأن المفهوم يحمل في ذاته دلالتين: واحدة تعود إلى عهد التقليد والثانية إلى عهد الثورة العلمية، وأن النزعة التاريخية في الفكر، التي ميزت القرن التاسع عشر هي في الوقت نفسه موافقة ومفارقة للثورة العلمية، تشاركها في المنهج وتعارضها في المنحى. مفهوم التاريخ **محتمل** ومشتبه لأنه تولّد عن عملتين: **تأرخة الطبيعة** **وطبعنة التاريخ**. واليوم عند استعمالنا للكلمة، لمّا نقصد الوعي والمعنى، نقوم رغماً عنّا بالعملية الأولى فنقف موقف التاريخاني، ولمّا نقصد المادّة والمضمون، نقوم بالثانية ونقف موقف الوضعاني.

والآن لنعود إلى المجتمع ولندخل في حسابنا ما يتّسم به من تفاوت وعدم التجانس. المفهوم موجود في فهم المؤرخ الذي يعيش في مجتمع معين ويُعنى بفعالية معينة. كيف يتلوّن المفهوم عندما يوظّفه المؤرخ لغرض ما؟

7.3 التاريخ والتقليد

نبدأ بمجتمع لم يعرف ثورة علمية.

في مثل هذا المجتمع الطبيعة تاريخ مجمّد. يدخل الكونُ الزمانَ ويخرج منه في اللحظة كما تشير إلى ذلك كلمة **وقع**. لا يوجد فرق، في هذه الحال، بين التاريخ والرواية، الماضي والحاضر، الفرد والجماعة..، كل الفعاليات تتلخص في واحدة

---

(1) يرتبط مفهوم التاريخ في أوروبا في القرن التاسع عشر بتجربة الوعي كما عبّر عنها كبار المؤرخين الكلاسيكيين، وبمفهوم الطبيعة كما حدده غليليو وديكارت، وبمفهوم التطور كما أوضحه بوفون، لامارك ولايل. لا ينفع القول إن المؤرخين الرومانسيين كانوا لا يتابعون الانجازات العلمية، لأن الأمر يتعلق هنا بالجو الثقافي العام لا بثقافة الأفراد.

تعبّدية ـ سياسية ـ ثقافية. هذه المعادلات هي في الوقت نفسه أوصاف أحوال ومكوّنات مفهوم. ماذا يحصل إذاً عندما ينطبق مفهوم التاريخ على الوضع المذكور، عندما يشتغل المؤرخ في مجتمع لم يظهر فيه غليليو ولا ديكارت؟ يحصل ما نتوقع وتعود المعاني إلى أصولها الاشتقاقية: الحفظ هو الحفاظ، التجربة هي الدربة، الأثر هو التمثّل، الاستحضار هو الاحتفال، الشاهدة هي الشاهد، الحدث هو الحادث. . عندما نقول مع كروتشه إن التاريخ هو المحفوظ، فإننا لا نتقدّم بحدّ أو تعريف فحسب وإنما نصف حالة قائمة ملموسة، ناتجة عن اختيار وانتقاء، أي حالة نسيان متعمّد.

إن المجتمعات التقليدية، وكذا القطاعات التقليدية في المجتمعات غير التقليدية، تختلف كثيراً في أخبارها وتحوّلاتها، في مسالكها وتطوّراتها، لكنها تتّحد في موقفها إزاء التاريخ. تستوعب كل ما جدّ من معلومات ومناهج ولا تتردّد في تطبيقها، فتسير بعيداً على طريق التخصّص. ونصل هكذا إلى وضع غريب، على الأقل في الظاهر، وضع مجتمع تاريخي، يدرس التاريخ ومع ذلك لا يشعر بتاريخيته [المدخل ص 4].

لذا، لا يتميّز مفهوم التاريخ إلا إذا انحاز إلى الوعي وحلّ كله فيه. بعبارة أخرى، واضحة في ضوء التحليلات السابقة، لا يكتسب المجتمع التقليدي فكرة التاريخ إلا في إطار الدعوة التاريخانية، إلا إذا تجاوز التغيير مستوى المناهج ليشمل الفلسفة والتجربة الوجدانية. لا يكفي أن **يقلّد** المجتمع التقليدي منهج توقديد أو ابن خلدون أوماركس أو فرويد. . لأن في ذلك مجرد إبدال تقليد بآخر، بل يجب أن يمرّ هو نفسه بتجربة هؤلاء جميعاً، ويكتشف بدوره كشفهم الأساسي، أي ابداعية الإنسان وإنسانية الأخبار.

في حالة طغيان التقليد ـ فهم التاريخ على طريقة إحياء المغازي وحفظ عيون الأخبار ـ لا يتجدّد الفكر ولا يتطوّر بمجرد دراسة الشواهد ولو بأكثر المناهج دقّةً واحترازاً، لا بدّ له من أن يدرك ويقبل أن هناك حاجزاً معرفياً بين القبتاريخ، الذي لا يعني هنا مرحلة زمانية فقط بل يعني بنية عامّة تنطبق على المجتمع التقليدي نفسه، وبين التاريخ، بين وضع مفروض ووعي حرّ، بين **طبائع الأشياء ومشاريع الإنسان**. لا يستقلّ مفهوم التاريخ ويتخلص في الذهن إلا إذا انفصل نهائياً عن المحفوظ والموروث. ومتى تحقّق الفصل اتّضح أن المفهوم مرتبط ضرورةً بالقصد والإرادة.

إن مفهوم التاريخ في المجتمع التقليدي إمّا منعدم، لأن التقليد يتساوى كلّياً مع القبتاريخ، وإمّا متميّز بنفي كل ما سبقه، أي بمعارضة التقليد والقبتاريخ، فهو إذاً مفهوم

تاريخاني، حسب مصطلحنا، مغاير في آن لمفهومَيْ التاريخ، التقليدي والوضعاني[1].

7.4 التاريخ والمستقبل

إذا انتقلنا إلى مجتمع عرف ثورة علمية نلاحظ أن النظرة الوضعانية هي المتغلّبة عليه وأنها تنتشر فيه باستمرار. البحث هنا موجّه دائماً نحو الموضوع، المعلوم محاط دائماً بمجهول، فيوضع في هذا الإطار العام البحث عن شواهد الماضي. ينظر إلى التاريخ، بكيفية تلقائية بديهية، على أنه الجزء المعروف، المكشوف، من القبتاريخ الذي لم يعد يعني، كما هو الحال في المجتمع التقليدي، الفترة السابقة على الوعي، بقدر ما يعني مجموع الأحوال التي مرّ بها الكون. يتفرّع علم التاريخ إلى أوصاف جزئية لمستويات معينة من الفعاليات البشرية. وفي الوقت نفسه كل استنتاج، في أي بحث وعلي أي مستوى، لا يوجد إلا في ذهن المؤرخ الفرد. الاتجاه المعرفي العام، داخل المجتمع العلمي، واحد، بالنسبة لكل الباحثين. لذا، يضمحلّ مفهوم التاريخ من جهة لصالح الموضوع ـ المجهول موقّتاً ـ، ومن جهة ثانية لصالح ذات الباحث، ولا امتياز هنا للمؤرخ على غيره من الدارسين.

هذا إذا نظرنا إلى المجتمع كمجموعة فعاليات متوازية: يفقد التاريخ كعلم كل خصوصية، وهذا هو لبّ الوضعانية في كل أشكالها وأطوارها، ويفقد التاريخ كمفهوم كل ميزة إذ تنحلّ جميع إجرائيات البحث في معرفيات عامة.

لكن متى ميّزنا الفعاليات واحدة واحدة، وجدنا أن بعضها ينفي التاريخ كمفهوم نفياً تاماً. نقصد الفعالية الابداعية التي تذهب إلى أقصى الذاتية. يقول جمهور المنهاجيين أن التاريخ هو بالتعريف تاريخ حاضر[2]، لكن الحاضر بالتعريف غير ثابت، يتحوّل باستمرار إمّا إلى ماضٍ وإمّا إلى أزل، وفي كلا الحالين ينتفي الزمان ومعه التاريخ. لا يوجد حينئذ نطاق مستقل بين ماضٍ معروف لأنه محقّق ومستقبل مجهول لأنه محتمل. والباحث الذي يدّعي الوقوف عند الحاضر وعنده وحده ينفي في النهاية التاريخ لأنه يضطرّ إلى الاختيار،

---

(1) هذا تعليل لموقفنا في **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (نقد موضوعية الوضعانيين) وفي **ثقافتنا في منظور التاريخ**.(نقد التقليد). نقطة أساسية لم تفهم على وجهها الحقيقي. في مجتمع تقليدي لا تحصل ثورة فكرية إلا في شكل دعوة تاريخانية، وهذه الدعوة نفسها تذوب في حالة نجاحها أي بتجاوز المجتمع التقليدي مستوى التقليد.

(2) نبّهنا على أن الاتجاهين، التاريخاني والوضعاني، يتّفقان في هذا التعريف مع اختلاف في القصد بل في فهم كلمة الحاضر.

إلى توجيه نظره إما إلى الماضي[1] وإما إلى المستقبل وهو الاختيار الشائع في المجتمع العلمي. والموقف المستقبلي يغيّر بالاستتباع معاني الكلمات: تصبح الحرية تعني أساساً الاختراع، والتجربة تعني المخاطرة، إلخ. وفي هذا الإطار يجب أن نفهم ما أسميناه بعودة الحدث [2.1.5]. يعود الحدث لأنه يحتفظ دائماً بحداثته، ينظر إليه دائماً من جهة المستقبل، لا كشاهدة على حاصل وإنما كإشارة إلى محتمل. تعني عودة الحدث رفض تحوّل الواقع إلى خبر وبالتالي ممانعة عنيدة لتأسيس التاريخ.

وبالمقابل توجد فعالية متميزة أخرى، إبداعية أيضاً لكن على مستوى خاص بها، وهي الفعالية السياسية المؤسسة للإنسان الاجتماعي حسب التعريف الأرسطي. تتأثّر بغيرها من الفعاليات على المدى القصير، في نطاق زمانية ليست زمانيتها، ومن هنا يتكلم البعض على سياسة علمية تتجاهل بالطبع البعد التاريخي. لكن على المدى الطويل، في نطاق زمانية خاصة بها تحددها علاقات الدول والمجتمعات، تستوجب الفعالية السياسية مفهومَ التاريخ. إن المجتمع العلمي يشجّع على التخصّص، فيتخصّص مفهوم التاريخ بالمستوى السياسي[2]. لا غرابة في كون التاريخانية ترتبط في المجتمع العلمي ارتباطاً وثيقاً بالكلاسيكيات، لا عجب أن يضطرّ المنظّر المعاصر، المطوّق من كل جانب بانجازات علماء الطبيعة، إلى تأسيس مفهوم التاريخ بنقض مفهوم الطبيعة، برفض الحتمية من جهة ومنطق الصدفة من جهة ثانية. والتاريخانية، التي بدت لنا رافضة ثورية في المجتمع التقليدي، تبدو لنا في المجتمع العلمي رافضة محافظة: وهذا وجه آخر من وجوه الانعكاس الجدلي.

7.5 التاريخ والجدل

التاريخ مفهوم مزدوج. قررنا ذلك مراراً.

وهو كذلك خطير. يعاكس باستمرار الاتّجاه العادي في المجتمع، إصلاحي إذ عمّ الجمود ومحافظ إذا عمّ التغير. وبما أنه خطير فإنه دائماً في خطر، خطر الذوبان في التقليد فيصبح محفوظاً غير مفهوم، وخطر الذوبان في حاضر يتطلّع باستمرار إلى مستقبل متجدّد.

وهكذا نفهم لماذا يتردّد المؤرخ المحترف إزاء الخوض في مسائل معرفيات التاريخ، يمشي فلا يهمّه أن يعرف كيف ولماذا يمشي، يخشى إن هو توقّف ليسائل نفسه سقط إما في

---

(1) هذا موقف التاريخاني رغم التعريف الذي ينطلق منه. انظر المقطع [5.5.1].

(2) «التاريخ بدون سياسة ينحطّ إلى مستوى الآداب». أعلاه، [5.2.5.3] ص 58 ، ملحوظة 1.

أحبال الطبيعة رفقة الفيزيائيين وإمّا في متاهات الذات صحبة دعاة التأصيل. يعلم أن نطاق التاريخ محدود بالطبيعة من جانب وبالحقيقة من جانب، وأن المفهوم لا يتّضح في الأفهام إلاّ بالمقارنة مع كل واحد منهما. ولكنه لا يقول، رغم ذلك، إن النظرية على هذا المستوى من التجريد لا تفيده. الاحتراز واجب، قلنا ذلك منذ البداية، لكن التاريخ لا يهمّ المؤرخ وحده، يهمّ المجتمع ككل، وهل يستطيع أن يحفظ الذكر من يجهل مزالق الفهم؟

الجزء الثالث

الفهارس والمراجع

- فهرس المؤلفين بالعربية
- فهرس المؤلفين بالأعجمية
- فهرس المفاهيم
- المراجع بالعربية
- المراجع بالأعجمية : - الكتب
  - المجلات

فهرس المؤلفين بالعربية

فهـرس المـؤلفين بالأعجمية

فهرس المفاهيم

إبستيمة	Episteme
اتفاق (خبط)	Hasard
آثار مادية	Realia
أثريات	Artefacts
اثنيات	Ethnologie
اثنولسنيات	Ethnolingistique
اثنونفسيات	Ethnopsychiatrie
أجفار	Prescience
احاثات (علم)	Paléontologie
احتمالي (منطق)	Probabilisme
احالة	Réduction
احصاء	Statistique
أخبار	Chronique
أخباري	Chroniqueur
أدبيات	Historiographie d'un sujet
ادميات	Anthropologie
ادمياتي	Anthropologue
اراخ	Chronologiste
ارخاني	Historial
ارخانية	Historicité
ارخنة	Historisation
ارخيائي	Antique
ارخيات	Archéologie
ارخياتي	Archéologue
ارخيولوجيا	Archéologie
ازدواجية	Ambivalence
استحضار	Représentation
استشراق	Orientalisme
استطراف	Erudition
استظراف	Esthétisme

استقصا	Enquete
استمارة	Questionnaire
استمحال	Délocalisation
استمضاء	Passéification
اسطوغرافيا	Historiographie
أسماء المواقع (علم)	Topographie
اشارة	Indication
اشتراك	Polysémie
اشكالية	Problématique
اشمال	Généralisation
اصوليات	Epistémologie
اضافة	Relation
اعاقة	Blocage
اعتبار	Expérience
الأعلام (علم)	Anthroponymie
افراد	Individualisation
اقلاع	Décollage
اقناع	Suasion
امثولة	Mythe
أمثوليات	Mythologie
امثولياتي	Mythologue
أمين	Commissaire-priseur
انتساب	Réference
انتكاس	Retournement
الانساب (علم)	Généalogie
انسنة	Anthropomorphisation
انسانيات	Humanités
انشائيات	Idéographismes
انعطاف الزمان	Régression
انعكاس	Retournement clialertique

إيقاع بطيء	Longue durée
ايقونات	Iconographie
بحاثة	Erudit
بدلية (جداول)	Substitutives
بدوة	Commencement absolu
برنام	Programme
بريد الجينة	Message génétique
بطاقة بريدية	Carte Postale
بنية	Structure
بيئيات	Ecologie
بيبلوقياسة	Bibliométrie
بيواجتماعيات	Sociobiologie
تأرخة	Datation
تاريخ	Chronologie
بالاثر المادي	Hist. matérielle
بالتمثال	Hist.Symbolisante
بالجينة	Hist. Naturelle
بالحلم	Hist. Psychologique
بالخبر	Hist. Narrative
بالعدد	Hist. Quantitative
بالعهد	Hist.Documentaire (diplomatique)
بالمفهوم	Hist. Conceptualisante
الثقافي	Hist. Culturelle
الدراية	Hist. Reflexive
الرواية	Hist. Historisante
المحفوظ	Hist. Mémorable
الوقائع	Hist. Evènementielle
تاريخات	Historiographie
تاريخي	Historique
تاريخانية	Historicisme
تاريخيات	Historiographie
تأشرة	Indexation
تألفة	Synthesè

تأليفة	Combinaison
تأويل	Hermeneutique
تحافّ	Antiquaire
تحريف	Déviation
تحريك	Résurrection
تحقيب	Périodisation
تدليس	Falsification
تصنيف	Classification
تعديد	Comput
تعديل	Critique positive des témoignage
تعريف	Définition
تعيين	Spécification
تفسير	Explication
تفهّم	Compréhension
تقصيص	Découpage
تقليد	Tradition
تقويم	Calendrier
تقييم	Evaluation
تلازم	Implication
تمثال	Doc.figuré
تمثل	Représentation
تمثيل	Illustration
تناهج	Interdisciplinarité
تهجين	Métissage
تواريخ	Chroniques
توالية	Série
توطين	Localisation
توقيت	Datation
تولّد	Diachronie
تولّدي	Diachronique
تيماوي	Thématique
ثلاثية	Tripartition
الجامع (التاريخ)	Hist. Universelle

جدل	Dialectique
جرح	Critique négative des témoignages
جدولي	Hist. sérielle
جغرافيا تاريخية	Géo.historique
جمعنة	Socialisation
جملة أخبارية	Proposition historienne
جنسيات	Ethnographie
جيوتاريخ	Géohistoire
حادثة	Fait hist. humain
حافظ	Annaliste musulman
حاسوب	Ordinateur
حاملة	Support documentaire
حبكة	Intrigue
حدّ	Delimitation
حدث	Fait hist.
فائر	Evenement immédiat
حدوث	Avénement
حديث	Tradition musulmane
حفريات	Fouilles
حفظ	Retension mnésique
حقبة	Période
حكاية	Mimesis
حكم بالأثر	Jugement communautaire
حكم بالرأي	Jugement personnel
حكمة	Science occulte
حكميات	Positivités
حوليات	Annales
حولياتي	Annaliste
حيوانات بائدة .	Paléozoologie
خارقة	Miracle
خاص	Particulier
خبر	Nouvelle, narration
خبر الآحاد	Fait-divers
خبط	Hasard
خبير	Expert
ختم	Fin, perfection
خصوصي	Spécifique
الخط الاقتصادي	Economisme
الخط الطبعاني	Naturalisme
الخط المادّي	Matérialisme
الخطوط الديوانية (علم)	Paléographie
الخواتم والطوابع (علم)	Sigillographie
درج	Palier
دليل	Preuve
دهر	Chronos, ère
دور	Cercle
دورة	Cycle historique
ديوان التاريخ	Corpus historique
ذهنية العموم	Esprit public
راموز وراثي	Code génétique
الراوي	Narrateur
ربائد	Archives
ربائديات	Archivistique
رسم	Doc. juridique
رقمي	Chiffré
الرنوك (علم)	Héraldique
رواية تاريخية	Récit hist.
روزنامة	Calendrier
رومانسية	Romantisme
زمام السر	Cryptographie
زمانية	Temporalité
ساغة	Saga
سرد	Narration
سردية	Séquence
سريد	Suite
سطح	Plan

Equipe de recherche	فرقة باحثة
Egyptologie	فرعونيات
Activité hist.	فعالية
Droit islamique	فقه
Ph. de l'histoire	فلسفة التاريخ
Index	فهرسة
Philologie	فيلولوجيا
Préstatistique	قباحصائي
Préhistoire	قبتاريخ
Protostatistique	قراحصائي
Protohistoire	قرتاريخ
Roman hist.	قصص تاريخي
Coupure épistémologique	قطيعة
Indice	قرينة . قرائن
Retournement	قلبة
Mesure	قياس
Mensuration	قياسة
Valeur	قيمة
Fait d'hist. nat.	كائنة . كوائن
Hist. intégrale	الكامل (التاريخ)
Théologie de l'histoire	كلاميات التاريخ
Totalité	كلّة
Collectionneur	كنّاز
Quantifier	كمكم
Cosmologie	كونيات
Cosmologue	كونياتي
Anachronisme	لا توقيت
Anachronique	لاتوقيتي
Linguistique	لغويات
«M»	«م»
Evénement	ماجرى . ماجريات
Synthése	مألفة
Monographie	مبحثة

Succession	سلسلة
Biographie	سيرة
Témoin	شاهدة
Ambiguité	شبهة
Stemmatique	شجرة النص
Totalisation	شمولية
Hist. totale	الشمولي (التاريخ)
Bande dessinée	صويرة . صوائر
Ev. mémorable	طارئة
Naturalisation	طبعنة
Stratigraphie	الطبقيات (علم)
Anecdote	طريفة
Mutation	طفرة
Expérience	عبرة
Computation	عدّ
Présentat. graphique	عرض بياني
Commissaire- prèsent	عريف
Epoque	عصر
Aléatoire (logique)	عشوائيات
Rationalisation	عقلنة
Laïcisation	علمنة
Cause	علّة
Scientisme	علموية
Providence	عناية ربانية
Nomenclature	عنونة
Diplomatique	العهود (علم)
Echantillon	عينة
Mirabilia	عيون الأخبار
Fin, but	غاية
Exploit mémorable	فاعلة . فواعل
Individu	فردن
Individuel	فردني
Hyp. contrefactuelle	فرضية عكسواقعية

مثلَث وظيفي	Trifonctionnalité
محتمل	Equivoque
مدّة	Durée
مدقق	Erudit
مذْكرة	Trace mnésique
مستحى	Fossile
مستوى	Niveau
مسلك	Démarche, approche
مسند	Corpus hist.
مشباك زماني	Grille temporelle
مصير	Devenir
مطابقة	Concordance
مطلب	Topique
معجزة	Miracle
معرفيات	Epistémologie
معلوميات	Informatique
معنى	Sens, contenu sémantique
معوق (تطور)	Bloqué
مفاهيم مؤلفة	Concepts. généralisateurs
مفرد	Singulier
مفنن	Erudit
مقال	Déclaration sous serment
مقياس	Unité de mesure
المناقب (علم)	Hagiographie
مناهجة	Pluridisciplinarité
منحى	Discipline
منطاق	Logiciel
منظور الكون	Vision du monde
منهاج	Méthode
منهاجيات	Méthodologie
منهاجياتي	Méthodologue
الموازن والمكاييل (علم)	Métrologie
المواقع (علم)	Toponymie
المواكبة (العلوم)	Discipline connexes
موبدانية	Cult. magiste
مودل . موادل	Modèle
مودلة	Modélisation
موضوعية	Objectivité
مولّد	Induit
ميتاسطوريا	Métalistoire
ميل	Trend
نادرة	Anecdote
نبأ	Annonce, èv. attendu
النباتات البائدة (علم)	Paleobotanique
نحو	Syntaxe logique
نسبانية	Relativisme
نسبية	Relativité
نسق	Suite, séquence
نظر	Analyse discusion
نظيمة	Système
نفسوية	Psychologisme
نقد	Critique hist.
النقشيات (علم)	Epigraphie
نمره	Numero
نُمُسيات	Nomothétique
نمذجة	Typologie
نموذج	Type
أصلي (نموذج)	Prototype
ذهني (نموذج)	Idealtype
نومرة	Numérotation
النميات (علم)	Numismatique
واقعة	Evénement
وثيقة	Doc. écrit
أصلية (وثيقة)	Source première
وجاه	Orientation
وجوديات	Ontologie

وحدة انتسابية	Unité de réference
وحيد	Unique
الوراثيات (علم)	Génétique
وراق	Bibliophile
وضعانية	Positivisme
ولاء	Suite continue
وقوع	Avénement
هرع	Hystérie
هيروغليف	Hiéroglyphe
يوريستيك	Heuristique

المراجع بالعربية

- ابن حيان، **المقتبس**، ج V (مدريد 1967).
- ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967).
- ابن الصلاح، **علوم الحديث** (دمشق، دار الفكر، 1986).
- ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، 4 أجزاء (القاهرة، دار الكتاب 1925 - 1930).
- ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول** (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1958).
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، 14 ج (بيروت، دار الكتب العلمية، 1984).
- بوبر كارل، **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبره (القاهرة 1959).
- البيروني أبو الريحان، **الآثار الباقية عن القرون الخالية** ط سخاو 1923.
- الخالدي طريف، **دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي** (بيروت 1972).
- الخطيب البغدادي أبو بكر، **الكفاية في علم الرواية** (بيروت 1988).
- الدوري عبد العزيز، **دروس في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت، الكاثوليكية 1960).
- الدينوري ابو حنيفة، **الأخبار الطوال** (القاهرة 1960).
- رستم أسد، **مصطلح التاريخ** (بيروت 1939).
- سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة حسن حنفي (القاهرة 1971).
- السخاوي محمد بن عبد الرحمن، **الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، ط أحمد العلي (بيروت د. ت).
- الصالح صبحي، **علوم الحديث ومصطلحاتها** (دمشق، 1959).
- عثمان، د. حسن، **منهج البحث التاريخي** (القاهرة، مطبعة المعارف 1980).
- العظمة عزيز، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية** (بيروت، الطليعة 1983).
- كاسيرر ارنست، **في المعرفة التاريخية**، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة، دار النهضة العربية، د. ت.).
- كولينجوود روبين، **فكرة التاريخ**، ترجمة محمد بكير خليل (القاهرة 1961).
- متز آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، تعريب محمد أبو ريدة. (القاهرة 1940).
- المسعودي علي بن الحسن، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، 4 أجزاء، (القاهرة 1958).

- مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم** 3 أجزاء (القاهرة 1915 - 1916).
- المقدسي المطهر بن طاهر، **كتاب البدء والتاريخ** (باريس 1899 - 1919).
- المقريزي أحمد بن علي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**. (القاهرة 1967 - 1971).
- موافي عثمان، **منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأروبي** (الاسكندرية، د.ت.).
- الناصري أحمد بن خالد، **كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى** 9 أجزاء (الدار البيضاء، دار الكتاب، 1954 - 1956).
- وولش وليم هـ.، **مدخل لفلسفة التاريخ**، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة، 1962).

المراجع بالأعجمية.

الكتب

- ANTONI Carlo, **L'historisme** (Genève, Droz, 1963).
- ANNALES E.S.C., Paris.
- **Les Arabes par leurs archives**, XVI-XXè s. (Paris, CNRS, 1976).
- ARNAUD et NICOLE, **La logique ou l'art de penser** (Paris, Flam., 1970).
- ARON Raymond, **Introduction à la philosophie de l'histoire.** Essai sur les limites de l'objectivité historique (Paris, Gall., 1948).
- AUGUSTIN St., **La cité de Dieu**, 2t. (Paris, Garnier, 1941-6).
- BARRACLOUGH Geoffrey, **Tendances actuelles de l'histoire** (Paris, Flamm., 1980).
- BERR Henri, **La synthèse en histoire** (Paris, A. Michel, 1953).
- BESANçON Alain, **Histoire et expérience de soi** (Paris, Flam. 1971).
- BLOCH Marc, **Apologie pour l'histoire ou métier d'historien (Paris, H. Colin, 1964).**
- BODIN Jean, **La méthode de l'histoire** (Paris, 1941).
- BORILLO Marc, **Archéologie et calcul** (Paris, Plon, **1978).**
- BOSSUET, **Discours sur l'histoire universelle** (Paris, G.-F., 1966).
- BOURDET Guy et H.MARTIN, **Les écoles historiques** (Paris, Le seuil éd., 1983).
- BRAUDEL Fernand, **Ecrits sur l'histoire** (Paris, G.-F., 1969).
- BRUNET J.-P. et A. PLESSIS, **Introduction à l'histoire contemporaine** (Paris, A. Colin, 1972).
- BULLIET Richard, **The Camel and the Wheel** (Camb., Harvard U.P., 1975).
- BURCKHARDT Jacob, **La civilisation de la Renaissance en Italie,** 2 t. (Paris, Plon, 1958).
- **Considérations sur l'histoire universelle** (Paris, Payot, 1971).
- BUTTERFIELD Herbert, **Man on his Past.** The Study of the History of Historical Scholarship (Boston, Beacon Press, 1960).
- CARBONNELL CH.-O., **L'historiographie** (Paris, PUF, 1981).
- CARR Edward, **What is History?** (London, Pelican Books, 1964).
- CASSIRER Ernst, **The Problem of Knowledge** (cf. ouvrages en arabe).
- CHATELET François, **La naissance de l'histoire.** La formation de la pensée historienne en Grèce (Paris, édi. de minuit, 1962).
- CHOUERI Youssef, **Arab History and the Nation-State.** A Study in Modern Arab Historiography, 1820 - 1980, (London, Routledge, 1989).
- COLLINGWOOD R.-C., **The Idea of History** (cf. ouvrages en arabe).
- CORVISIER André, **Sources et méthodes en histoire sociale** (Paris, SEDES., 1980).
- COUTEAU-BEGARY Herve, **Le phénomène «Nouvelle Histoire».** Grandeur et décadence de l'école des Annales (Paris, Economia, 1990).
- CRAPANZANO Vincent, **The Hamadsha.** A Study in Moroccan Ethnopsychatry (Un. of Chicago P., 1973).
- CROCE Benedetto, **History as the Story of Liberty** (N.-Y., Meridian Books, 1955).
- **Théorie et histoire de l'historiographie** (Genève, Droz, **1968).**
- DELPORTE HENRI **Archéologie et réalité.** Essai d'approche épistémologique (Paris, Picard, 1984).
- DELORME Jean, **Chronologie des civilisations** (Paris, PUF, 1970).

- DELORT Robert, **Introduction aux sciences auxiliaires de l'histoire** (Paris, A. Colin, 1969).
- DENTAN Robert, ed., **The Idea of History of the Ancient Near East** (Yale U.P., 1955).
- DILTHEY Wilhelm. **Le monde de l'esprit, 2 vol., trad.fr., Paris, 1947.**
- DRAY William, **Laws and Explanation in History** (Oxford U.P., 1957).
- DUBY Georges, **Guerriers et paysans** VIII - XIIé s., premier essor de l'économie européenne. (Paris, Gall. 1978).
- DUMEZIL Georges, **Apollon sonore et autres essais.** Esquisses de mythologie (Paris, Gall., 1982),
  Mythe et épopée (Paris, PUF, 1968).
- ELIADE Mircea, **Aspects du mythe** (Paris, Gall., 1963).
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, XVth ed. 1974.
- ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS, 1ère éd. et supp. (Paris, 1968, 1980).
- ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM, éd. 1 et 2.
- FEBVRE Lucien, **La terre et les hommes,** Introduction géographique à l'histoire (Paris, A. Michel, 1922).
- **Combats pour l'histoire** (Paris, A. Colin, 1965).
- FESTINGER L. et D. KATZ, dir., **Les méthodes de recherche dans les sciences sociales,** 2t., (Paris, PUF, 1963).
- FLOUD Roderick, **An Introduction to Quantitative Methods for Historians** (London, Methuen, 1973).
- FROGER Jacques, **La critique des textes et son automatisation** (Paris, 1963).
- FUSTEL de Coulanges Numa, **La cité antique** (Paris, Flamm., 1984).
- GADAMER Hans, **Le problème de la conscience historique** (Paris - Louvain, 1963).
- GARDINER Patrick, ed., **The Philosophy of History** (Oxf.U.P., 1974).
- GATTY Bernard, **Les comptes du temps passés** (Paris, Hermann, 1985).
- GEYL Pieter, **Debates with Historians** (N.-Y., Mer. Books, 1958).
- GOLDZIHER Ignaz, **Etudes sur la tradition islamique** (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952).
- GOUBERT Pierre, **Louis XIV et vingy millions de Français** (Paris, Flam., 1960).
- GRIMAL Pierre, **Cicéron** (Paris, Fayard, 1986).
- GUIZOT François, **Histoire de la civilisation en Europe** (Paris, Hachette, 1985).
- HALKIN Léon, **Initiation à la critique historique** (Paris, A. Colin 1973).
- HEGEL, **Leçons sur la philosophie de l'histoire** (Paris, Vrin, 1946).
- HEMPEL Carl-G., **Philosophy of Natural Sciences** (Englewood Cliffs, 1966).
- HERDER, **Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité**
- **HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE (Paris, Unesco, 1980).**
- **HODGSON Marschall, The Venture of Islam.** Conscience and History in a World Civilization, 3 vol., (Un. of Chicago P., 1974).
- HUIZINGA Jan, **The Waning of the Middle Ages** (London, Penguin Books, 1955).
- HUME David, **Enquete sur l'entendement humain** (Paris, Aubier, 1947).
- JASPERS Karl, **Origine et sens de l'histoire** (Paris, Plon, 1954).
- LANGLOIS, cf SEIGNOBOS
- LAZARSFELD Paul, **Philosophie des sciences sociales** (Paris, Gall. 1970).
- LEFEBVRE Georges, **La naissance de l'historiographie moderne** (Paris, Flamm., 1971).

- Le Goff Jacques et P.NORA, dir., **Faire l'histoire,** 3 t. (Paris, Gall., 1974).
- LE ROY-LADURIE Emmanuel, **Paysans de Laguedoc** (Paris, Flamm., 1969).
- LOMBART Maurice, **L'islam dans sa première grandeur** (Paris, Flamm., 1971).
- LOWITH Karl, **Meaning in History** (Un. of Chicago P., 1949).
- LUKACS George, **Le roman historique** (Paris, Payot, 1965).
- MACAULAY Thomas, **Histoire d'Angleterre,** 1685 - 1702,, 2 t. (Paris, Laffort, 1989).
- MALE Emile, **L'art religieux du XIIIè s. en France** (Paris, 1899).
- MANDELBAUM Maurice, **The Anatomy of Historical knowledge** (John Hopkins U.P., 1977).
- MARROU Henri I., **De la connaissance historique** (Paris, Le seuil éd., 1954).
- MELANGES EN L'HONNEUR DE FERNAND BRAUDEL (Toulouse, Privat, 1973).
- MEYERHOFF Hans, **The Philosophy of History in our Time** (N.-Y., Anchor Books, 1959).
- MEZ Adam, cf ouvrages en arabe.
- MICHELET Jules, **Jeanne d'Arc** (Paris, Gall., 1974).
- MOMIGLIANO A., **Histoire et historiens de l'Antiquité** (Genève, 1958).
- MONTESQUIEU, **L'esprit des lois** (Paris, Gall., 1979).
- MORAZE Charles, **La logique de l'histoire** (Paris, Gall., 1967).
- NADEL George H., dir., **Studies in the Philosophy of History** (N.-Y., 1965).
- NIETZSCHE F., **Considérations inactuelles** (Paris, Aubier, 1954).
- NOONAN J.-T., **Contraception et mariage** (Paris, Le cerf, 1969).
- NOUSHI André, **Initiation aux sciences historiques** (Paris, Nathan, 1967).
- PANOFSKY Erwin, **Architecture gothique et pensée scholastique** (Paris, Ed. de minuit, 1967).
- **Essais d'iconologie** (Paris, 1967)
- POPPER Karl, cf ouvrages en arabe.
- RANKE Leopold, **Histoire de la papauté pendant les XVI et XVIIè s.** (Paris, Laffont, 1986).
- REMOND René, dir., **Etre historien aujourd'hui** (Paris, Unesco, 1988).
- RENAN ERNEST, **Vie de Jésus** (Paris, Gall., 1974).
- RICHARD P. et R. JAULIN, **Anthropologie et calcul** (Paris, Plon, 1971).
- RICKERT Heinrich, **Science and History.** A Critique of positivist Epistemology (N.-Y., Van Nostrand, 1962).
- ROSENTHAL Franz, **A History of Muslim Historiography** (Leiden, Brill, 1968).
- ROSTOFZEFF M., **The Social and Economic History of the Roman Empire,** 2 t. (Oxf. U.P., 1957).
- SAMARAN Ch., dir., **L'histoire et ses méthodes** (Paris, Gall., 1961).
- SAUVAGET Jean, **Introduction à l'histoire de l'Orient musulman,** rev. par Cl. Cahen (Paris, A. Maisonneuve, 1961).
- SEIGNOBOS Ch. et H. Langlois, **Introduction aux études historiques** (Paris, Hachette, 1898).
- SPINOZA, cf ouvrage en arabe.
- STEPHENS Lester D., **Historiography: A Bibliography** (New Jersey, 1975).
- TAINE Hyppolite, **Les origines de la France contemporaine** (Paris Laffont, 1986).
- TOULMIN St. et J. Goodfield, **The Discovery of Time** (N.-Y., Torchbooks, 1965).
- VEYNE Paul, **Comment on écrit l'histoire.** Essai d'épistémologie (Paris, Le seuil éd., 1971.

- VICO Gianbattista, **Principes d'une science nouvelle** (Paris, Unesco, 1953).
- VOLTAIRE, **Essai sur les moeures** et l'esprit des nations et sur les principaux **faits** de l'histoire depuis **Charlemagne** jusqu'à Louis **XIII**,' 2t. (Paris, Garnier, 1964).
- VOVELLE Michel, **Piété baroque et déchristianisation.** Les attitudes devant la mort en Provence au XVIIIè s. (Paris, Plon, 1973).
- WALSH William, cf ouvrages en arabe.
- **WEBER Max. Essais sur la théorie de la science,** trad. FR., Paris, 1965.
- ZYSBERG André, **Les galères de France** et la société des galèriens.1660 - 1748 (Paris, Le seuil éd., 1986).

المجلات

- ARON R., «Comment l'historien écrit l'épistémologie», ANNALES, VI/1971, 1319 - 1354.
- CHARTIER Roger, «Comment on écrivait l'histoire au XVIè s.» ANNALES, IV/1974, 883, sqq.
- CHAUNU Pierre, «L'histoire sérielle. Bilan et perspectives» REVUE HISTORIQUE, A.-J./ 1970, 297 - 320.
- DEMBISKA Maria, «La paléobotanique, science auxiliaire de l'histoire» ANNALES, V/1970, 1471-4.
- GRANDAZZI Alexandre, «L'avenir du passé. De l'histoire de l'historiographie à l'historiologie», DIOGENE, Paris, No 151, 1990, 56 - 78.
- GUENEE Bernard, «Les genres historiques au Moyen Age», ANNALES, IV/1973, 997 - 1016.
- HUPPERT George, «The Renaissance Background of Historicism» HISTORY AND THEORY, V/1965, 48 - 60.
- «Naissance de l'histoire en France: les «Recherches» d'Etienne Pasquier», ANNALES, I/1968, 69 - 105.
- LE GOFF Jacques, «Les 3 fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale, ANNALES, IV/1979, 1187 - 1215.
- MALAMOUD Charles, «L'oeuvre d'Emile Benveniste: une analyse linguistique des institutions indo-européennes, ANNALES, III-IV/ 1971, 653 - 63.
- MORAZE Charles, «logique du vivant et logique de l'histoire» ANNALES, I/1974, 107 - 137.
- PATLAGEAN Evelyne, «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale, ANNALES, I/1968, 106 - 126.
- PERROT Claude, «L'histoire dans les royaumes agni de l'est de la Côte d'Ivoire, ANNALES, VI/1970, 1659 - 77.
- SMITH Pierre et Dan Sperber, «Mythologiques de Georges Dumézil» ANNALES, III-IV/ 1971, 559 - 86.
- SUBLET Jacqueline, «La prosopographie arabe», ANNALES, V/1970, 1230-9.
- VILAR Pierre, «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser», ANNALES, I/1973, 165 - 98.

أعمال المؤلف

أدبية: الغربة (1972)؛ اليتيم (1978)؛ الفريق (1986)؛ أوراق (1989).

نقدية: الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1970)؛ العرب والفكر التاريخي (1973)؛ أزمة المثقفين العرب (1974)؛ ثقافتنا في ضوء التاريخ (1983).

مفاهيم: الأيديولوجيا (1980)؛ الحرية (1981)؛ الدولة (1981).

تاريخية: مجمل تاريخ المغرب (1984)؛ أصول الوطنية المغربية (1977)؛ مقاربات تاريخية (1992).

عبد الله العروي

مفهوم التاريخ

هل كان واجباً على الانسان أن يتعلم التاريخ أولاً من القصص المروية، ثم من الأحجار، ثم من الأعمال الفنية، الخ؟ هل تقنية التعامل مع معاهدة دولية تنفع في التعامل مع جدول أرقام أو مع بنية تعبيرية؟ الجواب بالايجاب هو المبرّر الوحيد لنقول ان علم التاريخ واحد، يُعرف من مسلك واحد، وان الانتقال من مبحث إلى آخر يسير في اتجاه توسيع وتعميق معرفتنا لأحوال الماضي.

[3.10.1]

المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء -المغرب

ISBN:9953-68-035-3